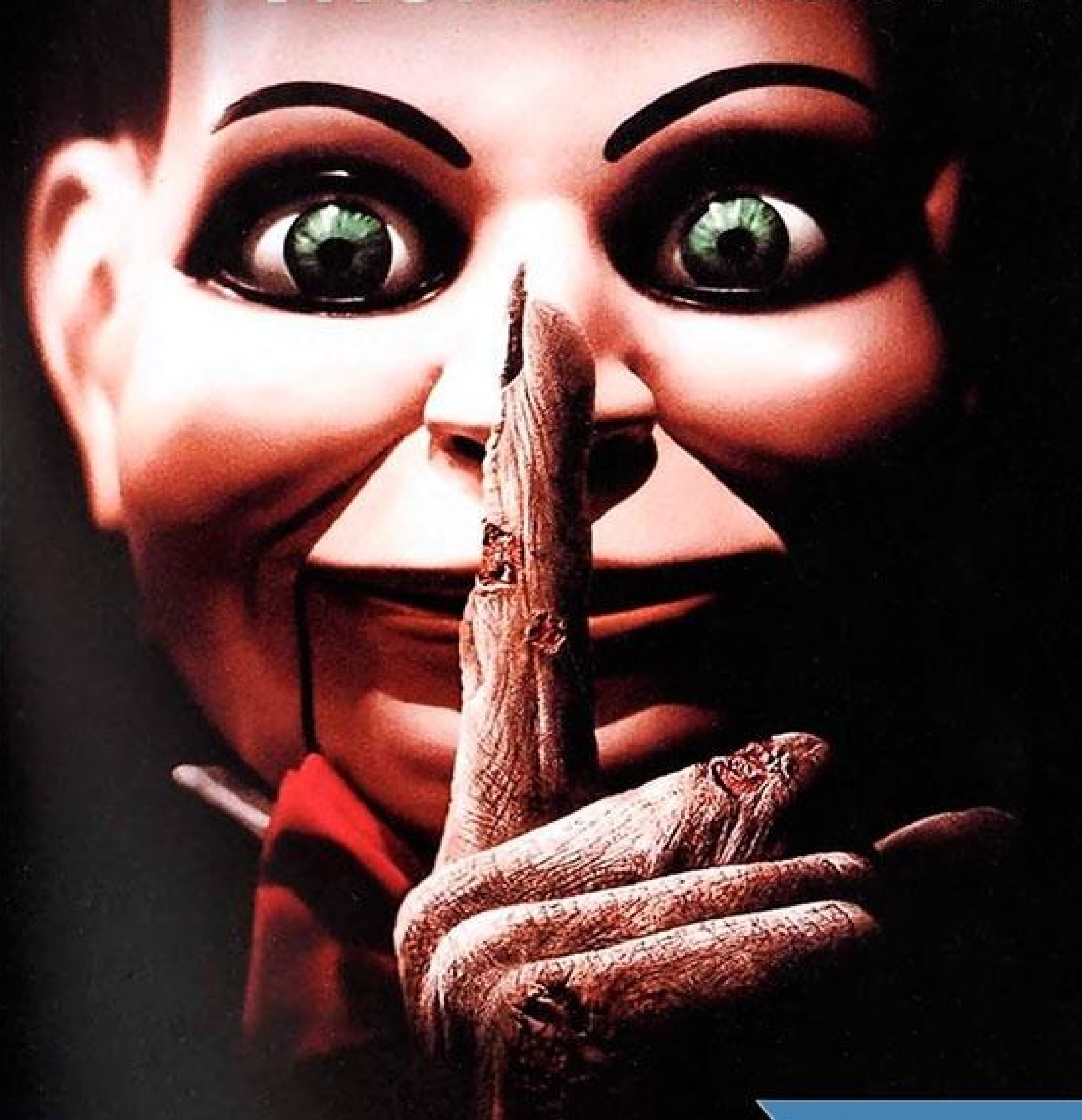
LA CONSPIRACIÓN CONTRA LA ESPECIE HUMANA

THOMAS LIGOTTI



Considerado unánimemente como uno de los autores más relevantes dentro de la literatura de terror contemporánea, heredero y renovador de la obra de los grandes maestros del género, E. A. Poe y H. P. Lovecraft, Thomas Ligotti sorprendió a críticos y lectores con la publicación en 2010 de su primer ensayo, que llevaba el impactante título de *La conspiración contra la especie humana*, título de un libro imaginario que se menciona en su relato The Shadow, The Darkness.

«Esta obra plantea lo que acaso sea el reto más firme lanzado hasta la fecha contra el chantaje intelectual que quiere obligarnos a estar eternamente agradecidos por un don que nunca solicitamos: la vida», comenta Ray Brassier en el prólogo. Thomas Ligotti rinde homenaje en esta obra lúcida e inclasificable al olvidado filósofo pesimista y antinatalista noruego Peter Wessel Zapffe, y rememora además las aportaciones a esta corriente filosófica de pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Mainländer, Bahnsen, Brashear y otros, sin olvidar la influencia que esta visión del mundo ha tenido en la historia de la literatura de horror, muy especialmente en la obra de su querido y admirado maestro H. P. Lovecraft. Abundan en estas páginas, que no dejarán indiferente a ningún lector, frases lapidarias que brillan como faros que penetran la oscuridad reinante, que sacuden las conciencias, como golpes a la puerta de Macbeth. Un par de ejemplos: «Se ha descubierto el pastel: somos biorobots copiadores de genes que viven a la intemperie en un planeta solitario en un universo físico frío y vacío…» o «Es mejor inmunizar tu consciencia contra cualquier pensamiento alarmante y horrendo para que todos podamos seguir conspirando con el fin de sobrevivir y reproducirnos como seres paradójicos: marionetas que pueden andar y hablar por sí solas… juguetes humanos que mantienen mutuamente la ilusión de ser reales».

Lectulandia

Thomas Ligotti

La conspiración contra la especie humana

Un artificio de horror

ePub r1.0
orhi 14.10.2017

Título original: *The Conspiracy against the Human Race*
Thomas Ligotti, 2010
Traducción: Juan Antonio Santos
Ilustración de cubierta: Cartel de «Dead Silence»

Editor digital: orhi
ePub base r1.2

En memoria de Peter Wessel Zapffe

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría expresar mi agradecimiento a Tim Jeski y Scott Wetherby por aportarme materiales esenciales para la escritura de esta obra; a los miembros de Thomas Ligotti Online y a su administrador, Brian Edward Poe, por participar en un foro de comentarios sobre una versión anterior de *La conspiración contra la especie humana*; a Robert Ligotti por su disponibilidad como sujeto de prueba cada vez que he necesitado una respuesta alerta de una mente afín a la mía; y a Jennifer Gariepy por los ánimos e ideas perspicaces que me ha proporcionado durante muchos años. Asimismo, sería más que negligente por mi parte no agradecer los consejos y los trabajos de S. T. Joshi, David E. Schultz y Jonathan Padgett, con un reconocimiento especial para Nicole Ariana Seary, que puso a mi disposición su talento y experiencia durante las fases más cruciales de la composición de este libro. Finalmente, como todos los devotos del pesimismo filosófico que no conocen la lengua danesa-noruega, tengo una deuda de gratitud con Gisle R. Tangenes por sus traducciones de y escritos sobre las obras de Peter Wessel Zapffe. La responsabilidad por el uso que se hace de estas valiosas contribuciones incumbe enteramente al autor.

INTRODUCCIÓN:

DEL PESIMISMO Y LAS PARADOJAS

En su estudio *La naturaleza del mal* (1931), Radoslav A. Tsanoff cita una lacónica reflexión expuesta por el filósofo alemán Julius Bahnsen en 1847, cuando tenía diecisiete años. «El hombre es una Nada consciente de sí», escribió Bahnsen. Tanto si estas palabras se consideran inmaduras o precoces, pertenecen a una antigua tradición de desdén por nuestra especie y sus aspiraciones. En todo caso, los sentimientos dominantes sobre la empresa humana oscilan entre la aprobación matizada y la jactancia vocinglera. Por regla general, quien desee conseguir un público, o incluso un lugar en la sociedad, podrá sacar partido del siguiente lema: «Si no puedes decir algo positivo sobre la humanidad, di algo equívoco».

Volviendo a Bahnsen, maduró hasta convertirse en un filósofo que no sólo no tenía nada positivo o equívoco que decir sobre la humanidad, sino que además hizo una severa valoración de toda la existencia. Como muchos que se han iniciado en la metafísica, Bahnsen declaró que, a pesar de las apariencias, toda realidad es la expresión de una fuerza unificada e imperturbable: un movimiento cósmico que diversos filósofos han caracterizado de diversas maneras. Para Bahnsen, esta fuerza y su movimiento eran esencialmente monstruosos, lo que tenía como consecuencia un universo de brutalidad indiscriminada y matanza mutua entre sus partes individuales. Por lo demás, el «universo según Bahnsen» nunca ha dado el menor indicio de propósito o dirección. Desde el principio fue una obra teatral sin argumento ni actores que fueran algo más que partes de un impulso rector de automutilación gratuita. En la filosofía de Bahnsen todo participa en una fantasía desordenada de masacre. Todo intenta desgarrar todo lo demás… por siempre jamás. Sin embargo, toda esta conmoción en la nada pasa desapercibida para casi todo lo que interviene en ella. En el mundo de la naturaleza, por ejemplo, nada sabe que vive enredado en un festival de matanzas. Sólo la Nada consciente de sí de Bahnsen puede saber lo que ocurre y estremecerse por los temblores del *caos celebrando su festín*.

Como ocurre con todas las filosofías pesimistas, la interpretación de Bahnsen de la existencia como algo extraño y horrible fue mal recibida por las nadas conscientes de sí cuya validación perseguía. Para bien o para mal, el pesimismo sin compromiso carece de atractivo público. En definitiva, los pocos que se han tomado la molestia de abogar por una hosca apreciación de la vida podrían perfectamente no haber nacido. Como confirma la historia, la gente termina cambiando de opinión sobre casi todo, desde el dios que adoran hasta el peinado que utilizan. Pero cuando se trata de juicios existenciales, los seres humanos tienen por lo general una buena opinión

inquebrantable de sí mismos y de su condición en este mundo, y están firmemente convencidos de que no son un conjunto de nadas conscientes de sí.

Entonces, ¿es preciso renunciar a toda reprobación de la complacencia de nuestra especie consigo misma? Esa sería la brillante decisión y regla número uno para los que se desvían de la norma. Regla número dos: si abres la boca, evita ante todo el debate. Puede que el dinero y el amor hagan girar el mundo, pero discutir con ese mundo no le hará cambiar de opinión si no está dispuesto a hacerlo. En ese sentido se expresa el autor británico y apologista cristiano G. K. Chesterton: «Sólo puedes encontrar la verdad con la lógica si ya la has encontrado sin ella». Lo que quiere decir Chesterton con esto es que la lógica es irrelevante para la verdad, porque si puedes encontrar la verdad sin la lógica entonces la lógica resulta superflua para cualquier esfuerzo de búsqueda de la verdad. En realidad, el único motivo para incluir la lógica en su formulación es burlarse de quienes consideran la lógica totalmente relevante para encontrar la verdad, aunque no el tipo de verdad que era fundamental para la moral de Chesterton como cristiano.

Conocido por exponer sus convicciones en forma de paradojas, Chesterton, como cualquiera que tenga algo positivo o equívoco que decir sobre la especie humana, ocupa un lugar destacado en la cruzada por la verdad. (No hay nada paradójico en ello.) Por lo tanto, si acaso tu verdad contradice la de los individuos que idean o aplauden paradojas que refuerzan el statu quo, sería muy aconsejable que cogieras tus argumentos, los hicieras trizas y los tiraras en algún cubo de basura ajeno.

No obstante, está claro que la discusión fútil tiene sus atractivos y puede servir de divertido complemento del gozo amargo de lanzar vituperios viscerales, idolatrías personales y dogmatismos incontrolados. Para absolver esa utilización indisciplinada de lo racional y lo irracional (que no siempre pueden separarse), el presente «artificio de horror» se ha anclado en las tesis de un filósofo que tenía ideas inquietantes sobre lo que supone ser miembro de la especie humana. Pero no es aconsejable telegrafiar demasiado en este preludio a la abyección. Baste de momento con decir que el filósofo en cuestión se explayó largamente sobre la existencia humana como una tragedia que no tendría que haber ocurrido si no hubiera sido por la intervención en nuestras vidas de un único hecho calamitoso: la evolución de la consciencia, madre de todos los horrores. Asimismo retrató a la humanidad como una especie de seres contradictorios cuya pervivencia sólo empeora su grave situación, que es la de unos mutantes que encarnan la lógica retorcida de una paradoja: una paradoja de la vida real, y no un epigrama fallido.

Incluso un examen informal del asunto muestra que no todas las paradojas se parecen. Algunas son meramente retóricas, una contradicción aparente de la lógica que, con unos buenos malabarismos, puede resolverse inteligiblemente dentro de un contexto específico. Más intrigantes son las paradojas que torturan nuestras nociones de la realidad. En la literatura de horror sobrenatural, un argumento familiar es el de

un personaje que encuentra una paradoja *en carne y hueso*, por así decirlo, y debe afrontarla o desplomarse horrorizado ante esa perversión ontológica: algo que no debería ser, pero es. Los ejemplares más legendarios de una paradoja viva son los «muertos vivientes», esos cadáveres ambulantes ansiosos de una presencia eterna sobre la tierra. Pero no viene a cuento, por lo que respecta a nuestro asunto, saber si su existencia debería prolongarse interminablemente o cortarse en seco con una estaca en el corazón. Lo que resulta muy significativo es el horror sobrenatural de que tales seres puedan existir un solo instante a su modo imposible. Otros ejemplos de paradoja y horror sobrenatural fundidos en uno son las cosas inanimadas culpables de infracciones contra su naturaleza. Quizá la muestra más destacada de este fenómeno es una marioneta que se libera de sus hilos y se vuelve *autónoma*.

Meditemos un momento sobre algunas cuestiones interesantes relativas a las marionetas. Los fabricantes de marionetas las hacen tal como son y la voluntad del marionetista las manipula para que se comporten de formas determinadas. Las marionetas de las que hablamos aquí son las que se hacen a nuestra imagen, aunque nunca con tal meticulosidad que podamos confundirlas con seres humanos. Si las crearan así, su parecido con nuestras blandas formas sería algo extraño y horrible, demasiado extraño y horrible, en realidad, para que las aceptáramos sin alarmarnos. Dado que alarmar a la gente tiene poco que ver con la comercialización de marionetas, no se crean tan meticulosamente a nuestra imagen como para que podamos confundirlas con seres humanos, salvo quizá en la penumbra de un sótano húmedo o de un desván lleno de trastos. Necesitamos saber que las marionetas son marionetas. Sin embargo, todavía pueden alarmarnos. Porque si miramos a una marioneta de determinada manera, a veces podemos sentir que nos está devolviendo la mirada, no como mira un ser humano sino como lo hace una marioneta. Incluso puede parecer que está a punto de cobrar vida. En tales momentos de leve desorientación hace eclosión un conflicto psicológico, una disonancia en la percepción que estremece nuestro ser con una convulsión de horror sobrenatural.

Un término afín al de horror sobrenatural es el de lo «siniestro». Ambos términos son pertinentes para referirnos a formas no humanas que presentan cualidades humanas. Ambos pueden referirse también a formas aparentemente inanimadas que no son lo que parecen, como ocurre con los «muertos vivientes»: monstruosidades paradójicas, cosas que no son una cosa ni la otra, o de forma más siniestra, y más horrendamente sobrenatural, cosas que resultan ser dos cosas a la vez. Sean o no sean en realidad manifestaciones de lo sobrenatural, nos horrorizan conceptualmente, puesto que creemos vivir en un mundo natural, que puede ser un festival de matanzas pero sólo en sentido físico, más que metafísico. Ésta es la razón por la que solemos equiparar lo sobrenatural con el horror. Y una marioneta dotada de vida ejemplificaría precisamente ese tipo de horror, porque negaría todas las concepciones de un fisicalismo natural y afirmaría una metafísica del caos y la pesadilla. Seguiría siendo una marioneta, pero una marioneta con mente y voluntad, una marioneta *humana*:

una paradoja más perturbadora de la cordura que los muertos vivientes. Pero no es así como *ellas* lo verían. Las marionetas humanas no podrían concebirse a sí mismas en absoluto como marionetas, no si estuvieran dotadas de una consciencia que provocara en ellas el sentimiento inquebrantable de ser distintas de todos los demás objetos de la creación. Una vez que empiezas a sentir que sales adelante por tu cuenta, que haces movimientos y tienes ideas que parecen haber surgido dentro de ti, ya no puedes creer que seas otra cosa que tu propio dueño y señor.

Como efigies de nosotros mismos, las marionetas no están en el mundo en pie de igualdad con nosotros. Son actores en un mundo suyo propio, que existe dentro del nuestro y se refleja en él. ¿Qué vemos en ese reflejo? Sólo lo que queremos ver, lo que podemos soportar ver. Mediante la profiláctica del autoengaño mantenemos oculto lo que no queremos dejar entrar en nuestra cabeza, como si fuéramos a revelarnos a nosotros mismos *un secreto demasiado terrible para saberlo*. Nuestras vidas están llenas de preguntas desconcertantes a las que algunos intentan responder y otros dejamos pasar en silencio. Podemos creer que somos monos desnudos o ángeles reencarnados, pero no marionetas humanas. En una esfera superior a la de estas imitadoras de nuestra especie, nos movemos libremente de un lado a otro y podemos hablar cuando nos apetece. Creemos que estamos saliendo adelante por nuestra cuenta, y a quienquiera que contradiga esta creencia se le tomará por un loco o alguien que intenta sumir a los demás en un artificio de horror. ¿Cómo tomar en serio a un marionetista que *se ha pasado al otro lado*?

Cuando las marionetas terminan su obra vuelven a sus cajas. No se sientan en un sillón a leer un libro, sus ojos rodando como canicas sobre las palabras. Sólo son objetos, como un muerto en un ataúd. Si alguna vez llegaran a cobrar vida, nuestro mundo sería una paradoja y un horror en el que todo sería inseguro, incluido si somos o no meras marionetas humanas.

Todo horror sobrenatural se rige por lo que creemos que debería ser y no debería ser. Como han atestiguado tantos filósofos, científicos y figuras espirituales, nuestras cabezas están llenas de ilusiones; las cosas, incluidas las cosas humanas, no son a ciencia cierta lo que parecen. Pero de algo estamos seguros: la diferencia entre lo que es natural y lo que no lo es. Otra cosa que sabemos es que la naturaleza no comete pifias tan desafortunadas como para permitir que las cosas, incluidas las cosas humanas, viren hacia lo sobrenatural. Si cometiera tal metedura de pata, haríamos todo lo que pudiéramos para enterrar ese conocimiento. Pero no necesitamos recurrir a tales medidas, siendo tan naturales como somos. Nadie puede demostrar que nuestra vida en este mundo sea un horror sobrenatural, ni hacernos sospechar que podría serlo. Nadie puede decirte eso, y menos que nadie un artífice de libros que tienen como premisa que lo sobrenatural, lo siniestro y lo espantosamente paradójico son esenciales a nuestra naturaleza.

LA CONSPIRACIÓN CONTRA LA ESPECIE HUMANA

UN ARTIFICIO DE HORROR

Mira tu cuerpo:
una marioneta pintada, un pobre juguete
de partes articuladas al borde del colapso,
una cosa enferma y doliente
con una cabeza llena de imaginaciones falsas.

El Dhammapada

PRÓLOGO

Ray Brassier

Conocemos el veredicto que se reserva a quienes son suficientemente temerarios como para disentir de la convicción general según la cual «estar vivo está bien», para utilizar una frase insistente de la presente obra. Quienes ponen en cuestión el optimismo normativo de nuestra especie pueden esperar que se les reprenda por su ingratitud, se les amoneste por su cobardía y se les trate con condescendencia por su superficialidad. Cuando el amor propio constituye el indicador indudable de la salud mental, su falta sólo puede considerarse como un síntoma de debilidad mental. La filosofía, que antaño desdeñaba la opinión, se acobarda cuando la opinión en cuestión versa sobre si *estar vivo está bien* o no. Convenientemente ennoblecida por el epíteto «trágica», la aprobación de la vida está inmunizada contra la acusación de complacencia, y a quienes la denigran se les condena como desagradecidos.

«Optimismo», «pesimismo»: Thomas Ligotti toma la medida a estas palabras desacreditadas, arrancándoles la pátina de familiaridad que ha ocultado su pertinencia y devolviéndoles parte de su sustancia original. El optimista fija el tipo de cambio entre alegría y aflicción, determinando así el valor de la vida. Al pesimista, que rechaza el principio del cambio y la orden de seguir invirtiendo en el futuro por ínfimo que sea en el presente el valor de la moneda de la vida, se le estigmatiza como un inversor poco fiable.

La conspiración contra la especie humana plantea lo que acaso sea el reto más firme lanzado hasta la fecha contra el chantaje intelectual que quiere obligarnos a estar eternamente agradecidos por un «don» que nunca solicitamos. Estar vivo *no* está bien: este simple *no* resume la temeridad de pensar mejor que cualquier lugar común sobre la trágica nobleza de una vida caracterizada por un hartazgo de sufrimiento, frustración y autoengaño. No hay ninguna naturaleza digna de ser reverenciada o de que volvamos a ella; no hay ningún yo que reentronizar como dueño de su propio destino; no hay ningún futuro por el que valga la pena trabajar o esperar. La vida, como reza el sello mayúsculo de desaprobación que le estampa Ligotti, es MALIGNAMENTE INÚTIL.

Sin duda los críticos intentarán acusar a Ligotti de mala fe afirmando que la escritura de este libro viene de suyo dictada por los imperativos de la vida que él procura condenar. Pero la acusación está amañada, porque Ligotti reconoce explícitamente la imposibilidad de que los vivientes eludan satisfactoriamente el tirón de la vida. Esta admisión deja intacta la coherencia de su diagnóstico, pues como Ligotti sabe perfectamente, si vivir es mentir, entonces incluso decir la verdad sobre la mentira de la vida será una mentira sublimada.

Esta sublimación se acerca tanto a decir la verdad como lo permite el riguroso

nihilismo de Ligotti. Libre de las trabas de la deferencia servil a la utilidad social que mete en camisa de fuerza a la mayoría de los filósofos profesionales, la implacable disección que hace Ligotti de los sofismas que largan los apologistas de la vida le revela como un patólogo de la condición humana más agudo que cualquier filántropo santurrón.

LA PESADILLA DE EXISTIR

Psicogénesis —————

Durante mucho tiempo no habían tenido vida propia. Todo su ser estaba abierto al mundo y nada los separaba del resto de la creación. Ninguno de ellos sabía cuánto tiempo llevaban prosperando así. Entonces algo empezó a cambiar. Ocurrió a lo largo de generaciones no recordadas. Los signos de una revisión sin previo aviso se inscribían cada vez más hondo en ellos. A medida que su especie avanzaba, empezaron a cruzar fronteras cuya misma existencia nunca habían imaginado. Al caer la noche alzaban la vista hacia un cielo lleno de estrellas y se sentían pequeños y frágiles en aquella vastedad. Pronto empezaron a verlo todo como nunca lo habían visto en el pasado. Cuando encontraban a uno de ellos quieto y tieso en el suelo, ahora rodeaban el cuerpo como si tuvieran que hacer algo que nunca habían hecho. Fue entonces cuando empezaron a llevar los cuerpos quietos y tiesos a lugares lejanos para que no pudieran encontrar el camino de vuelta hacia ellos. Pero incluso después de hacer esto, algunos del grupo volvían a ver de nuevo aquellos cuerpos, a menudo erguidos en silencio a la luz de la luna o merodeando tristemente más allá del resplandor de una hoguera. Todo cambió desde que tuvieron vida propia y supieron que tenían vida propia. Hasta se les hizo imposible creer que las cosas hubieran sido alguna vez de otra manera. Ahora eran dueños de sus movimientos, según parecía, y nunca había existido nada como ellos. Había pasado la época en que todo su ser estaba abierto al mundo y nada los separaba del resto de la creación. Algo había ocurrido. No sabían qué era, pero lo conocían como aquello que *no debería ser*. Y algo debía hacerse si querían seguir prosperando como antaño, para que el mismo suelo que pisaban no se abriera bajo sus pies. Durante mucho tiempo no habían tenido vida propia. Ahora que la tenían no podían volver atrás. Todo su ser estaba cerrado al mundo, y habían sido separados del resto de la creación. Nada podía hacerse al respecto, teniendo como tenían vida propia. Pero algo tendría que hacerse si querían vivir con aquello que *no debería ser*. Con el tiempo descubrieron lo que podía hacerse —lo que tendría que hacerse— para poder vivir la vida propia que ahora tenían. Esto no reviviría entre ellos la forma en que se habían hecho las cosas antaño; sólo sería lo mejor que podían hacer[1].

Ante-Mortem —————

Durante miles de años se ha venido manteniendo un debate en el oscuro segundo plano de los asuntos humanos. La cuestión que se discute es: «¿Qué cabe decir sobre el hecho de estar vivo?» En su aplastante mayoría la gente ha dicho: «Estar vivo está bien». Personas más reflexivas han añadido: «Sobre todo si se piensa en la

alternativa», revelando una jocosidad tan desconcertante como macabra, puesto que la alternativa aquí implícita es a la vez desagradable y, pensándolo bien, capaz de hacer que estar vivo parezca más agradable de lo que alternativamente sería, como si la alternativa fuera sólo una posibilidad que puede o no llegar a ocurrir, como coger la gripe, en lugar de una amenazadora inevitabilidad. Y sin embargo esa observación encubiertamente aciaga la tolera perfectamente cualquiera de los que dicen que estar vivo está bien. Estos individuos se sitúan en un bando del debate. En el otro bando hay una minoría imperceptible de disidentes. Su respuesta a la pregunta de qué cabe decir sobre el hecho de estar vivo no será ni positiva ni equívoca. Pueden incluso tronar sobre lo inaceptable que es estar vivo, o proclamar incansablemente que estar vivo es habitar una pesadilla sin esperanza de despertar a un mundo natural, vivir con los cuerpos hundidos hasta el cuello en una ciénaga de terror, encerrados en una casa de los horrores de la que nadie sale vivo, y cosas por el estilo. Ahora bien, en realidad no hay respuestas incisivas a la pregunta de por qué alguien piensa o siente de un modo y no del otro. Como mucho podemos decir que el primer grupo de personas está compuesto por optimistas, aunque puede que no se consideren como tales, mientras que el grupo rival, esa minoría imperceptible, está compuesto por pesimistas. Estos últimos saben quiénes son. Pero nunca se podrá saber qué grupo tiene la razón, si los pesimistas existencialmente atormentados o los optimistas que aceptan la vida con los brazos abiertos.

Aunque las personas más contemplativas se muestran a veces dubitativas sobre el valor de la existencia, por lo general no exteriorizan sus dudas sino que se alinean con los optimistas en la calle, proclamando tácitamente, en términos más eruditos, que «estar vivo está bien». El carnicero, el panadero y la aplastante mayoría de los filósofos coinciden en una cosa: la vida humana es algo bueno, y debemos mantener en vida nuestra especie el mayor tiempo posible. Importunar al bando rival a este respecto es buscarse disgustos. Pero algunas personas parecen haber nacido para rezongar que estar vivo no está bien. En caso de que aireen esta postura en obras filosóficas o literarias, podrán hacerlo sin preocuparse por que sus esfuerzos vayan a tener un exceso de admiradores. Entre tales esfuerzos destaca “El último Mesías”, un ensayo escrito por el filósofo y literato noruego Peter Wessel Zapffe (1899-1990). En esta obra, que hasta la fecha ha sido traducida dos veces al inglés[2], Zapffe elucidó por qué consideraba la existencia humana una tragedia.

Sin embargo, antes de abordar la elucidación por Zapffe de la existencia humana como una tragedia, puede ser útil meditar sobre unos cuantos hechos cuya relevancia se pondrá de manifiesto más adelante. Como quizá sepan algunos, existen lectores que atesoran las obras filosóficas y literarias de índole pesimista, nihilista o derrotista como algo indispensable para su existencia, hiperbólicamente hablando. Antagónicas por temperamento, estas personas son dolorosamente conscientes de que nada indispensable para su existencia, hiperbólica o literalmente hablando, debe penetrar en sus vidas como por derecho natural innato. No creen que nada indispensable para

la existencia de nadie pueda vindicarse como un derecho natural innato, puesto que todos los derechos innatos que esgrimimos a diestro y siniestro son mentiras inventadas con un propósito, como puede comprobar cualquier estudioso de la humanidad. Para quienes han meditado sobre este asunto, los únicos derechos que podemos ejercer son los siguientes: procurar la supervivencia de nuestros cuerpos individuales, crear más cuerpos como el nuestro y perecer de corrupción o trauma mortal. Esto dando por supuesto que uno haya sido llevado a término y alcanzado la edad de ser capaz de reproducirse, pues ninguna de las dos cosas es un derecho natural innato. Así pues, estrictamente hablando, nuestro único derecho natural innato es el *derecho a morir*. Ningún otro derecho se le ha otorgado nunca a nadie salvo como una invención, tanto en los tiempos modernos como en los antiguos[3]. El derecho divino de los reyes puede reconocerse ahora como una invención, un permiso falsificado para la demencia arrogante y la tropelía impulsiva. Por otra parte, los derechos inalienables de algunas personas parecen seguir vigentes; creemos de algún modo que no son invenciones porque en documentos sagrados se declaran reales. Por muy mezquino o espléndido que pueda parecer un derecho determinado, no denota más que el derecho de paso que otorga un semáforo, lo que no quiere decir que tengas derecho a conducir a salvo de accidentes. Pregunta si no a cualquier paramédico mientras trasladan tu cadáver al hospital más cercano.

Totalmente despiertos ——————

Nuestra carencia de cualquier derecho natural innato —excepto a morir, en la mayoría de los casos sin asistencia— no es algo trágico, sino sólo verdadero. Llegando por fin al meollo del pensamiento de Zapffe según se recoge en “El último Mesías”, lo que el filósofo noruego consideraba la tragedia de la existencia humana tuvo inicio cuando en alguna fase de nuestra evolución adquirimos un «excedente abrumador de consciencia». (Se pide indulgencia de antemano con los profusos ruegos de asentimiento, o al menos suspensión de la incredulidad, que se formulan a este respecto en la presente obra.) Naturalmente, es preciso admitir que los psicólogos cognitivos, los filósofos de la mente y los neurocientíficos discrepan entre sí sobre lo que es la consciencia. El hecho de que esta cuestión se haya venido planteando al menos desde la época de los antiguos griegos y los primitivos budistas sugiere que hay una asunción de consciencia en la especie humana y que esa consciencia ha tenido un efecto en la forma en que existimos. Para Zapffe, el efecto fue el siguiente:

Una falla en la unidad misma de la vida, una paradoja biológica, una abominación, una absurdidad, una exageración de naturaleza desastrosa. La vida había sobrepasado su objetivo, reventándose a sí misma. Una especie había sido

armada en exceso: por espíritu hecha todopoderosa por fuera, pero también una amenaza para su propio bienestar. Su arma era como una espada sin empuñadura ni guardamano, una hoja de doble filo que todo lo hiende; pero aquel que ha de blandiría debe agarrar la hoja y volver un filo hacia sí mismo.

A pesar de sus nuevos ojos, el hombre estaba todavía enraizado en la naturaleza, su alma seguía girando en ella, subordinada a sus ciegas leyes. Y aun así podía ver la materia como un extraño, compararse con todos los fenómenos, penetrar con la vista y localizar sus procesos vitales. Llega a la naturaleza como un huésped no invitado, extendiendo en vano sus brazos para pedir conciliación con su hacedor: la naturaleza ya no responde; hizo un milagro con el hombre, pero después ya no le conoce. Ha perdido su derecho a residir en el universo, ha comido del Árbol del Conocimiento y ha sido expulsado del Paraíso. Es poderoso en el mundo cercano, pero maldice su poder comprado a cambio de su armonía anímica, su inocencia, su paz interior en el abrazo de la vida.

¿Nos dice algo esta verbosidad pesimista, esta perorata contra la evolución de la consciencia? Habían pasado milenios sin que se discutiera mucho en uno u otro sentido sobre este asunto, al menos en la sociedad educada. Y entonces, de repente, esta andanada de un oscuro filósofo noruego. ¿Qué cabe decir? A modo de contraste, he aquí algunos extractos de una entrevista en línea con el eminente pensador multidisciplinar británico Nicholas Humphrey (“Un yo que vale la pena tener: una charla con Nicholas Humphrey”, 2003).

La consciencia —la experiencia fenoménica— parece en muchos sentidos demasiado buena para ser verdad. La forma en que experimentamos el mundo parece innecesariamente bella, innecesariamente rica y extraña.

Sin duda, la experiencia fenoménica puede proporcionar y proporciona la base para crear un yo que vale la pena tener. ¡Y fíjese en lo que se hace posible —incluso natural— una vez aparece este nuevo yo! Como sujetos de algo tan misterioso y extraño, los humanos adquirimos una nueva confianza y un nuevo interés en nuestra propia supervivencia, y también un nuevo interés en los otros. Empezamos a interesarnos por el futuro, por la inmortalidad, por todo tipo de cuestiones que tienen que ver con… lo lejos que se extiende la consciencia a nuestro alrededor…

Cuanto más intento encontrarle sentido, más vuelvo al hecho de que hemos evolucionado hasta considerar la consciencia como algo bueno y maravilloso por derecho propio, ¡lo que quizá sea precisamente porque la consciencia *es* algo bueno y maravilloso por derecho propio!

¿Nos dice algo esta verbosidad *optimista* en la que la consciencia no es «una falla en la unidad misma de la vida, una paradoja biológica, una abominación, una absurdidad, una exageración de naturaleza desastrosa», sino una cosa «innecesariamente bella, innecesariamente rica y extraña» y «algo bueno y

maravilloso por derecho propio», algo que convierte la existencia humana en una aventura increíblemente deseable? Piensa en ello: un pensador británico tiene tan buena opinión de la evolución de la consciencia que no puede contener su gratitud por este giro de los acontecimientos. ¿Qué cabe decir? Humphrey y Zapffe se muestran igualmente apasionados por lo que tienen que decir, lo que no quiere decir que hayan dicho algo creíble. Tanto si piensas que la consciencia es un beneficio o un horror, eso es sólo lo que tú piensas, y nada más. Pero aunque no puedas demostrar la verdad de lo que piensas, puedes al menos exponerlo y ver lo que piensa el público.

Trabajo cerebral —————

A lo largo de los siglos se han expuesto diversas teorías sobre la naturaleza y el funcionamiento de la consciencia. La teoría que implícitamente aceptó Zapffe es esta: la consciencia está conectada al cerebro humano de una forma que hace que el mundo nos aparezca tal como aparece y nos hace aparecer ante nosotros mismos tal como aparecemos —es decir, como «yoes» o «personas» articuladas por recuerdos, sensaciones, emociones y cosas por el estilo. Nadie sabe exactamente cómo tiene lugar la conexión entre consciencia y cerebro, pero todas las pruebas respaldan la teoría no dualística de que el cerebro es la fuente de la consciencia y la única fuente de consciencia. Zapffe aceptó la consciencia como algo dado y siguió adelante a partir de ahí, porque no estaba interesado en los debates respecto a este fenómeno como tal sino sólo en la forma en que determina la naturaleza de nuestra especie. Esto bastaba para sus propósitos, que eran enteramente existenciales y no pretendían en modo alguno buscar explicaciones técnicas del funcionamiento de la consciencia. En todo caso, la manera en que «sobrevino» la consciencia, pues no siempre estuvo presente en nuestra especie, sigue siendo en nuestra época un misterio tan insondable como lo era en la de Zapffe, del mismo modo que el proceso por el que se originó la vida a partir de materiales que no estaban vivos sigue siendo un misterio. Primero no había vida, y luego hubo vida: la naturaleza, como se la llegó a llamar. A medida que la naturaleza proliferaba en formas más complejas y variadas, los organismos humanos hicieron finalmente irrupción en el mundo como parte de este proceso. Al cabo de un tiempo, la consciencia les sobrevino a estos organismos (y a unos cuantos más de forma mucho más limitada). Y siguió cobrando fuerza a medida que evolucionábamos. En esto coinciden todos los teóricos de la consciencia. Miles de millones de años después de que la tierra diera un salto desde la ausencia de vida a la existencia de vida, los seres humanos dieron un salto desde no ser conscientes, o no muy conscientes, a ser lo bastante conscientes como para admirar o condenar este fenómeno. Nadie sabe cómo se dio el salto ni cuánto se tardó en darlo, aunque hay teorías sobre ambas cosas, como hay teorías sobre todas las mutaciones que ocurrieron entre uno y otro estado.

«Las mutaciones deben considerarse ciegas», escribió Zapffe. «Se producen y propagan sin ningún contacto de interés con su entorno». Como se ha indicado, el origen de las mutaciones de la consciencia no interesaba a Zapffe, que se centró enteramente en demostrar el trágico efecto de esta aptitud. Este tipo de proyectos son típicos de los filósofos pesimistas. Los filósofos no pesimistas tienen una actitud imparcial hacia la consciencia o, como Nicholas Humphrey, la consideran un don maravilloso. Cuando los filósofos no pesimistas se dignan reparar en la actitud del pesimista, la rechazan. Respaldados por el mundo en la convicción de que estar vivo está bien, los no pesimistas no están dispuestos a conjeturar que la existencia humana es una tragedia total. Sólo esgrimen los aspectos favorables de lo que quiera que sea de la existencia humana que capta su atención, lo que puede incluir lo trágico pero no tanto como para que aflojen su compromiso con la proposición de que estar vivo está bien. Y pueden hacer esto hasta el día en que se mueran, lo que para ellos está bien.

Mutación ―――――

Queda sentado que la consciencia no suele considerarse un instrumento de tragedia en la vida humana. Pero para Zapffe hace mucho que la consciencia hubiera resultado fatal para los seres humanos si no hubiéramos hecho algo al respecto. «¿Por qué —pregunta Zapffe— no se extinguió la humanidad hace tiempo durante grandes epidemias de locura? ¿Por qué sólo perece un número muy reducido de individuos por no poder resistir la tensión de vivir, porque el conocimiento les da más de lo que pueden soportar?» La respuesta, de Zapffe es: «La mayoría de la gente aprende a salvarse limitando artificialmente el contenido de su consciencia».

Desde un punto de vista evolutivo, según observa Zapffe, la consciencia fue una metedura de pata cuyos efectos requerían ser corregidos. Fue una excrecencia accidental que nos convirtió en una especie de seres contradictorios: cosas siniestras que no tienen nada que ver con el resto de la creación. Gracias a la consciencia, madre de todos los horrores, nos volvimos capaces de tener pensamientos que nos resultaban alarmantes y horrendos, pensamientos que nunca han sido compensados equitativamente por los que son serenos y tranquilizadores. Nuestras mentes empezaron entonces a sacar a la luz horrores, posibilidades patentemente penosas, en número suficiente como para que nos desplomáramos al suelo en un paroxismo de consternación excrementicia si no pudiéramos ponerles coto. Esta potencialidad nos exigió poner en marcha determinados mecanismos de defensa para seguir manteniendo el equilibrio en el filo de la navaja de la vitalidad como especie.

Si un mínimo de consciencia pudo haber tenido propiedades de supervivencia durante un capítulo inmemorial de nuestra evolución —como apunta una teoría—, esta facultad no tardó en convertirse en un agente sedicioso que trabaja en contra de nosotros. Como concluyó Zapffe, necesitamos obstaculizar nuestra consciencia a toda

costa o nos impondrá una visión demasiado clara de lo que no queremos ver, que, según advirtió el filósofo noruego, como cualquier otro pesimista, es «la hermandad de sufrimiento entre todo lo que está vivo». Tanto si estamos o no de acuerdo con que existe una «hermandad de sufrimiento entre todo lo que está vivo», todos podemos estar de acuerdo en que los seres humanos son los únicos organismos que pueden tener semejante concepción de la existencia, o cualquier otra concepción. Que podamos concebir el fenómeno del sufrimiento, tanto el nuestro como el de otros organismos, es una propiedad única que tenemos como especie peligrosamente consciente. Sabemos que existe el sufrimiento, y tomamos medidas contra él, entre ellas quitarle importancia «limitando artificialmente el contenido de la consciencia». Entre las medidas que tomamos y la importancia que le quitamos al sufrimiento, sobre todo lo último, la mayor parte de nosotros no nos preocupamos de que haya ensuciado en exceso nuestra existencia.

De hecho, no podemos dar primacía al sufrimiento ni en nuestras vidas individuales ni en la colectiva. Tenemos que *seguir adelante*, y los que dan primacía al sufrimiento se quedarán atrás. Nos encadenan con sus lloriqueos. Tenemos un lugar adonde ir y debemos creer que podemos llegar allí, dondequiera que esté. Y concebir que existe una «hermandad de sufrimiento entre todo lo que está vivo» nos impediría llegar a ninguna parte. Nos preocupa la buena vida, y trabajamos paso a paso por una vida mejor. Lo que hacemos, como especie consciente, es fijarnos metas. Una vez alcanzamos una meta seguimos avanzando hacia la siguiente, como si estuviéramos jugando a un juego de mesa que creemos que nunca acabará, pese al hecho de que lo hará, nos guste o no. Y si eres demasiado consciente de que no te gusta, entonces puedes concebirte como una paradoja biológica que no puede vivir sin su consciencia y no puede vivir con ella. Y con este vivir y no vivir te alineas con los muertos vivientes y las marionetas humanas.

Deshaciendo I —————

Para el resto de los organismos terrestres, la existencia es relativamente simple. Sus vidas giran en torno a tres cosas: sobrevivir, reproducirse, morir… y nada más. Pero nosotros sabemos demasiado para contentarnos con sobrevivir, reproducirnos, morir… y nada más. Sabemos que estamos vivos y sabemos que un día moriremos. También sabemos que sufriremos durante nuestra vida antes de sufrir —lenta o rápidamente— cuando nos acerquemos a la muerte. Éste es el conocimiento que «disfrutamos» como el organismo más inteligente que ha brotado del útero de la naturaleza. Y siendo así, nos sentimos defraudados si no nos queda nada más que sobrevivir, reproducirnos y morir. Queremos que haya algo más que eso, o pensar que lo hay. Esa es la tragedia: la consciencia nos ha obligado a adoptar la postura de procurar no ser conscientes de lo que somos: pedazos de carne que se estropea sobre

huesos que se desintegran.

Los ocupantes no humanos de este planeta no son conscientes de la muerte. Pero nosotros somos capaces de tener pensamientos alarmantes y horrendos, y necesitamos algunas ilusiones fabulosas para apartar nuestra mente de ellos. Así pues, para nosotros la vida es un timo que debemos darnos a nosotros mismos, confiando en no apercibirnos de ningún tejemaneje que pueda despojarnos de nuestros mecanismos de defensa y dejarnos completamente desnudos ante el abismo silencioso que nos espera. Para acabar con este autoengaño, para liberar a nuestra especie del imperativo paradójico de ser y no ser conscientes, mientras nuestros huesos se quiebran poco a poco sobre una rueda de mentiras, *debemos dejar de reproducirnos*. Para Zapffe no hay otra solución, aunque en "El último Mesías" el personaje que da título al ensayo es el único que habla de extinción humana. En otro lugar Zapffe habla por sí mismo de este asunto.

> Cuanto antes se atreva la humanidad a armonizarse con su dilema biológico, mejor. Y esto significa retirarse voluntariamente despreciando sus términos mundanales, igual que las especies ávidas de calor se extinguieron cuando las temperaturas cayeron en picado. Para nosotros, lo intolerable es el clima moral del cosmos, y una política de dos hijos podría conseguir que nuestra disolución fuera indolora. Pero en lugar de ello nos expandimos y medramos en todas partes, pues la necesidad nos ha enseñado a mutilar la fórmula en nuestros corazones. El efecto más irrazonable de esa estimulante vulgarización quizá sea la doctrina de que el individuo «tiene el deber» de sufrir una agonía indescriptible y una muerte terrible si con ello salva o beneficia al resto de su grupo. A quien se niega se le condena a un destino funesto y a la muerte, en lugar de dirigir la revulsión al orden mundial que genera esta situación. Para cualquier observador independiente, esto supone claramente yuxtaponer cosas inconmensurables; ningún futuro triunfo o metamorfosis puede justificar la ruina penosa de un ser humano contra su voluntad. Es sobre un suelo de destinos maltratados sobre el que se abalanzan los supervivientes hacia nuevas sensaciones insulsas y muertes masivas. ("Fragmentos de una entrevista", *Aftenposten*, 1959).

Más provocativo que deslumbrante, el pensamiento de Zapffe es quizá el más elemental en la historia del pesimismo filosófico. Tan accesible como sombrío, se apoya en lugares comunes que son tabú y perogrulladas proscritas rehuyendo al mismo tiempo los abstrusos acertijos de sus predecesores, todos los cuales se dedicaron al tipo de elucubración enrevesada que durante miles de años ha sido la especialidad de la filosofía. Por ejemplo, *El mundo como voluntad y representación* (dos volúmenes, 1819 y 1844), del filósofo alemán Arthur Schopenhauer, expone uno de los sistemas metafísicos más absorbentemente intrincados jamás concebidos: una

elaboración casi mística de una «Voluntad de vivir» como la hipóstasis de la realidad, un amo irreflexivo e incansable de todo ser, una fuerza sin dirección que hace que todo haga lo que hace, un marionetista cretino que mantiene el bullicio de nuestro mundo. Pero la Voluntad de vivir de Schopenhauer, por encomiable que pueda parecer como hipótesis, resulta demasiado recargada en su demostración para ser algo más que otro laberinto intelectual para especialistas en perplejidad. En comparación con ella, los principios de Zapffe no son técnicos y nunca podrían despertar la pasión de los profesores o practicantes de la filosofía, que característicamente giran en círculo en torno a las minucias de las teorías en lugar de abordar los crudos hechos de nuestras vidas. Si debemos pensar, sólo deberá hacerse en círculos, fuera de los cuales reside lo impensable. Prueba de ello es que mientras los comentaristas del pensamiento de Schopenhauer lo han aprovechado como un sistema filosófico maduro para el análisis académico, nunca hacen hincapié en que su conclusión ideal —la negación de la Voluntad de vivir— es una concepción destinada a acabar con la existencia humana. Pero ni siguiera el propio Schopenhauer desarrolló este aspecto de su filosofía hasta su conclusión ideal, lo que le ha permitido mantener una buena reputación como filósofo.

Zombificación —————

Como se ha esbozado más arriba, Zapffe llegó a dos determinaciones centrales respecto al «dilema biológico» de la humanidad. La primera fue que la consciencia había sobrepasado el punto de ser una propiedad soportable de nuestra especie, y que para minimizar este problema debemos minimizar nuestra consciencia. Entre las muchas y variadas formas en que esto puede hacerse, Zapffe eligió centrarse en cuatro estrategias principales.

1) AISLAMIENTO. Para poder vivir sin abismarnos en una caída libre de inquietud, aislamos los hechos terribles que conlleva estar vivo relegándolos a un compartimento remoto de nuestra mente. Son los locos de la familia confinados en el ático cuya existencia negamos con una conspiración de silencio.

2) ANCLAJE. Para estabilizar nuestras vidas en las aguas procelosas del caos, conspiramos para anclarlas en «verdades» metafísicas e institucionales —Dios, Moral, Ley Natural, País, Familia— que nos embriagan con la sensación de ser oficiales y auténticos y estar a salvo en nuestra cama.

3) DISTRACCIÓN. Para mantener nuestras mentes irreflexivas en un mundo de horrores, las distraemos con un mundo de basura fútil o trascendental. Como método más eficaz para promover la conspiración, se utiliza constantemente y sólo exige que la gente mantenga los ojos fijos en la bola… o en la pantalla de su televisor, en la política exterior de su gobierno, en sus proyectos científicos, sus carreras, su lugar en

la sociedad o el universo, etc.

4) SUBLIMACIÓN. Para poder anular un miedo escénico paralizador ante lo que les puede ocurrir incluso a los cuerpos y mentes más sanos, sublimamos nuestros temores exponiéndolos abiertamente. En su sentido zapffeano, la sublimación es la técnica más singular utilizada para conspirar contra la especie humana. Valiéndose tanto de la tortuosidad como de la habilidad, esto es lo que hacen los pensadores y los tipos artísticos cuando reciclan los aspectos más desmoralizadores y desconcertantes de la vida como obras en las que las peores fortunas de la humanidad se presentan de forma estilizada y distanciada como entretenimiento. Literalmente, estos pensadores y tipos artísticos confeccionan productos que permiten escapar de nuestro sufrimiento mediante una simulación ficticia del mismo —por ejemplo un drama trágico o una elucubración filosófica. Zapffe utiliza “El último Mesías” para mostrar cómo una composición literario-filosófica no puede perturbar a su creador ni a nadie con la intensidad de los horrores verdaderos, sino sólo ofrecer una pálida representación de esos horrores, del mismo modo que el llanto del rey Lear por Cordelia, su hija muerta, no puede transmitir al público el intenso dolor que se siente en la vida real.

Mediante una práctica diligente de estas connivencias podemos evitar examinar con demasiada asiduidad los percances alarmantes y horrendos que pueden ocurrimos. Estos percances deben llegarnos por sorpresa, porque si nos los esperáramos la conspiración no surtiría su mágico efecto. Naturalmente, las teorías de la conspiración no suelen despertar la curiosidad de las personas «sensatas», y cuando lo hacen son acogidas con recelo y rechazo. Es mejor inmunizar tu consciencia contra cualquier pensamiento alarmante y horrendo para que podamos todos seguir conspirando para sobrevivir y reproducirnos como seres paradójicos: marionetas que pueden andar y hablar por sí solas. En el peor de los casos guarda en tu fuero interno tus pensamientos alarmantes y horrendos. Escucha bien: «Ninguno de nosotros quiere oír en voz alta las inquietudes exactas que mantenemos encerradas en nuestro interior. Contén esas ansias de ir propalando tu dolor y tus pesadillas a diestro y siniestro. Entierra a tus muertos pero no dejes rastro. Y procura salir adelante o saldremos adelante sin ti».

En su tesis de licenciatura de 1910, publicada en español como *La persuasión y la retórica* (1996), Cario Michelstaedter, que entonces tenía veintitrés años, estudió las tácticas que utilizamos para falsificar la existencia humana cuando intercambiamos lo que somos, o podríamos ser, por una visión engañosa de nosotros mismos. Como Pinocho, Michelstaedter quería ser un «niño de verdad», en lugar del producto de un constructor de marionetas que, a su vez, no se había hecho a sí mismo sino que estaba hecho como estaba hecho por mutaciones que, como nos indica Zapffe partiendo de la teoría de la evolución, «deben considerarse ciegas», una serie de accidentes que estructuran y reestructuran continuamente todo lo que existe en el taller del universo.

Para Michelstaedter, nada en este mundo puede ser más que una marioneta. Y una marioneta es sólo un juguete, una cosa de partes ensambladas como simulacro de una presencia real. No es nada en sí misma. No es algo completo e individual, sino que sólo existe en relación con otros juguetes, algunos de ellos juguetes humanos que mantienen mutuamente su ilusión de ser reales. Sin embargo, al reprimir sus pensamientos sobre el sufrimiento y la muerte se delatan como seres paradójicos: tergiversadores que deben ocultarse a sí mismos las posibilidades patentemente penosas de sus vidas si quieren seguir viviendo. En *La persuasión y La retórica*, Michelstaedter señala la paradoja de nuestra división respecto a nosotros mismos: «El hombre "conoce", razón por la que siempre es dos: su *vida* y su *conocimiento*».

Los biógrafos y críticos de Michelstaedter han especulado con la idea de que su desesperación ante la incapacidad de la humanidad para liberarse de sus hilos de marioneta fue, en conjunción con factores accidentales, lo que le llevó a suicidarse pegándose un tiro al día siguiente de terminar su tesis. Michelstaedter no pudo aceptar un hecho estelar de la vida humana: que ninguno de nosotros tiene control sobre lo que somos, una verdad que extirpa toda esperanza si lo que quieres es sentirte invulnerablemente en posesión de ti mismo («persuadido») y no sometido a una vida que te haría encajar dentro de los límites de sus irrealidades («retórica», una palabra curiosamente utilizada por Michelstaedter). Son nuestras limitaciones las que nos definen; sin ellas no podemos ser aptos como funcionarios en el gran espectáculo de la existencia consciente. Cuanto más avanzas hacia una visión de nuestra especie sin condiciones limitativas de nuestra consciencia, más te alejas a la deriva de lo que te hace ser una persona entre personas en la comunidad humana. Según observa Zapffe, una consciencia desencadenada nos alertaría sobre la falsedad de nuestro yo y nos sometería al dolor de Pinocho. Las demarcaciones de un individuo como ser, no su transgresión por él, crean su identidad y preservan su ilusión de ser algo especial y no un engendro del azar, un producto de mutaciones ciegas. Trascender de todas las ilusiones y sus actividades emergentes, tener un control absoluto de lo que somos y no de lo que necesitamos ser para poder sobrevivir a los hechos más desagradables de la vida y la muerte, desataría las amarras de nuestros yoes autolimitados. Moraleja: «Amemos nuestras limitaciones, porque sin ellas no quedaría nadie para ser alguien».

Deshaciendo II —————

La segunda de las dos determinaciones centrales de Zapffe —que nuestra especie debería dejar de reproducirse— trae en seguida a la mente a un elenco de personajes de la historia de la teología conocidos como gnósticos. La secta gnóstica de los cátaros, en la Francia del siglo XII, era tan tenaz en su creencia de que el mundo era un lugar maligno engendrado por una deidad maligna que presentaba a sus miembros un ultimátum dual: abstinencia sexual o sodomía. (Una secta similar de Bulgaria, la

de los bogomilos, pasó a ser el origen etimológico del término «bujarrón» por su práctica de esta forma de alivio erótico.) Por la misma época la Iglesia Católica decretó la abstinencia para sus clérigos, una directriz que no les impidió ceder de buena mañana a la excitación sexual. La razón de ser de esta doctrina era la obtención de gracia (y según la leyenda era obligatoria para todos los que exploraban de un lado a otro en busca del Santo Grial), más que una gobernanza ilustrada de los espiches y piqueras reproductivos. Con estas excepciones, la Iglesia no aconsejó a sus fieles imitar a su ascético fundador, sino que les animó sagazmente a multiplicarse tan profusamente como pudieran.

En una órbita distinta de las teologías del gnosticismo o del catolicismo, el filósofo alemán decimonónico Philipp Mainländer (nacido como Philipp Batz) proyectó asimismo una existencia no coital como la vía más segura de redención del pecado de ser congregantes de este mundo. Sin embargo, nuestra extinción no sería el resultado de una castidad antinatural, sino un fenómeno que ocurriría naturalmente una vez hubiéramos evolucionado lo suficiente como para juzgar nuestra existencia tan desesperadamente vacua e insatisfactoria que ya no querríamos someternos a los impulsos generativos. Paradójicamente, esta evolución hacia el hartazgo de la vida vendría impulsada por una felicidad creciente entre nosotros. Esta felicidad se avivaría cuando siguiéramos las directrices evangélicas de Mainländer para alcanzar cosas tales como la justicia y la caridad universales. Sólo garantizando todos los bienes que pudieran obtenerse en vida, imaginó Mainländer, podríamos saber que no eran tan buenos como la no existencia.

Mientras la abolición de la vida humana sería suficiente para el pesimista medio, la fase terminal del pensamiento ilusorio de Mainländer fue la plena convocación de una «Voluntad de morir» que según dedujo residía en toda la materia del universo. Mainländer diagramó esta tormenta de ideas, remachándola con otras, en un tratado de 1876 cuyo título se ha traducido al español como *La filosofía de la redención*. No es sorprendente que esta obra no llegara a prender fuego al mundo filosófico. Quizá el autor hubiera conseguido una mayor celebridad si, como el filósofo austríaco Otto Weininger en su infame estudio traducido como *Sexo y carácter* (1903), se hubiera dedicado a fascinantes cavilaciones sobre asuntos masculinos y femeninos en lugar de centrarse en la desaparición redentora de todo el mundo independientemente de su sexo[4].

Como alguien que tenía un plan especial para la especie humana, Mainländer no era un pensador modesto. «No somos gente común», escribió una vez en plural mayestático, «y debemos pagar muy caro por cenar en la mesa de los dioses». Para rematar las cosas, el suicidio era habitual en su familia. El día en que se publicó su *Filosofía de la redención* Mainländer se mató, quizá en un ataque de megalomanía pero quizá también rindiéndose a la extinción que tan atractiva le resultaba y que justificó con una razón de lo más esotérica: el deicidio.

Mainländer estaba convencido de que la Voluntad de morir que creía afloraría en la humanidad nos la había injertado espiritualmente un Dios que, en el principio, planeó su propio golpe de gracia. Parece que la existencia era un horror para Dios. Desgraciadamente, Dios era inmune a los estragos del tiempo. Por esta razón, el único medio que tenía de librarse de Sí mismo era una forma divina de suicidio.

Sin embargo, el plan de Dios para suicidarse no podía funcionar mientras existiera como una entidad unificada fuera del espacio-tiempo y la materia. A fin de anular su unicidad para poder liberarse en la nada, se desintegró —a la manera del Big Bang— en los fragmentos temporales del universo, es decir, todos esos objetos y organismos que se han ido acumulando aquí y allá durante miles de millones de años. Con arreglo a la filosofía de Mainländer, «Dios sabía que sólo podía pasar de un estado de superrealidad al no-ser mediante el desarrollo de un mundo real de multiformidad». Mediante esta estrategia se excluyó a Sí mismo del ser. «Dios ha muerto», escribió Mainländer, «y su muerte fue la vida del mundo». Una vez se hubiera iniciado la gran individuación, el impulso de la autoaniquilación de su creador continuaría hasta que todo se agotara por su propia existencia, lo que para los seres humanos significaba que cuanto antes aprendieran que la felicidad no era tan buena como habían pensado que sería, más felices serían de extinguirse.

Así pues, la Voluntad de vivir que según Schopenhauer impulsa al mundo hacia su tormento fue revisada por su discípulo Mainländer no sólo como prueba de una vida torturada en los seres vivos, sino también como tapadera de una voluntad clandestina en todas las cosas por consumirse lo más deprisa posible en los fuegos del devenir. Bajo esta luz, el progreso humano se presenta como un síntoma irónico de que nuestra caída en la extinción progresa a pasos acelerados, porque cuanto más mejoran las cosas más avanzan hacia un fin seguro. Y los que se suicidan, como el propio Mainländer, no harían sino contribuir a realizar el proyecto de Dios de poner fin a Su Creación. Naturalmente, los que se sustituyen a sí mismos mediante la procreación no son ninguna ayuda: «A la muerte sucede la nada absoluta; es la perfecta aniquilación de cada individuo en apariencia y ser, suponiendo que no haya engendrado o dado a luz a ninguna criatura, pues de otro modo el individuo seguiría viviendo en ella». Mainländer hilvanó su argumento de que a la larga la no existencia es superior a la existencia con los hilos de su interpretación heterodoxa de las doctrinas cristianas y del budismo, según lo entendía.

Como sabe todo mortal medianamente consciente, el cristianismo y el budismo ansían dejar atrás este mundo, despidiéndose hacia destinos desconocidos e imposibles de concebir. Para Mainländer, estos destinos no existían. Su predicción fue que algún día nuestra voluntad de sobrevivir en este mundo o en cualquier otro se extinguirá universalmente por obra de una voluntad consciente de morir y desaparecer, siguiendo el ejemplo del Creador. Desde la perspectiva de la filosofía de Mainländer, el último Mesías de Zapffe no sería un sabio inoportuno sino la fuerza que coronaría la era posdivina. En lugar de resistirnos a desaparecer, concluye

Mainländer, llegaremos a entender que «el conocimiento de que la vida no tiene ningún valor es la flor de toda la sabiduría humana». En otro lugar el filósofo afirma: «La vida es un infierno, y la dulce noche serena de la muerte absoluta es la aniquilación del infierno».

Por inhóspita para la racionalidad que pueda parecer la hipótesis cósmica de Mainländer, debería no obstante hacer detenerse a cualquiera que esté ansioso por encontrar sentido al universo. Considerad esto: si algo como Dios existe, o existió, ¿qué no sería Él capaz de hacer o deshacer? ¿Por qué no iba Dios a querer acabar Consigo mismo porque, sin que nosotros lo sepamos, el sufrimiento era la esencia de Su ser? ¿Por qué no iba a dar a luz un universo que es un gran espectáculo de marionetas destinado por Él a ser aplastado o dispersado hasta que se estableciera una nada absoluta? ¿Por qué no iba Él a apreciar los beneficios de la no existencia, como han hecho muchos de Sus seres menores? Puede haber escrituras reveladas que cuenten otra historia. Pero eso no quiere decir que fueran reveladas por un narrador fiable. Que Él afirmara que todo era bueno no quiere decir que lo dijera en serio. Quizá no quería causar una mala impresión diciéndonos que se había ausentado de las ceremonias antes de que empezaran. Sólo e inmortal, nada Le necesitaba. Pero, según Mainländer, Él necesitaba hacerse añicos en el universo para completar su proyecto de autoextinción, transfiriendo gradualmente Su horror, por así decirlo, a Su creación.

La primera, y última, filosofía de Mainländer no es de hecho más rara que cualquier eros religioso o secular que presupone el valor de la vida humana. Ambos son objetivamente insoportables e irracionales. Mainländer era un pesimista y, como cualquier optimista, necesitaba algo para respaldar su sentimiento visceral respecto al hecho de estar vivo. Nadie ha concebido aún una razón acreditada de por qué debe la especie humana continuar o cesar su existencia, aunque algunos creen haberlo hecho. Mainländer estaba seguro de que tenía una respuesta para lo que consideraba la futilidad y el dolor de la existencia, y nadie puede desmentirlo de forma perentoria. Ontológicamente, el pensamiento de Mainländer es delirante; metafóricamente, explica muchas cosas de la experiencia humana; prácticamente, puede con el tiempo resultar coherente con la idea de la creación como una estructura de huesos crujientes que devora desde dentro un tuétano pestilente.

Que se puede hallar la redención en una no existencia ecuménica es una vieja idea a la que Mainländer puso una nueva cara. Para algunos es una idea muy preciada, como la de una vida apacible de ultratumba o la del progreso hacia la perfección en esta vida. La necesidad de tales ideas proviene del hecho de que la existencia es una condición sin cualidades redentoras. Si no fuera así, nadie necesitaría ideas muy preciadas como la de una no existencia ecuménica, la de una vida apacible de ultratumba o la del progreso hacia la perfección en esta vida[5].

Autohipnosis —————

Una de las cosas ingratas de la existencia humana es la perplejidad que sufrimos al sentir que nuestras vidas carecen de sentido en lo que respecta a lo que somos, lo que hacemos y la forma general como creemos que son las cosas en el universo. Si alguien duda de que los significados sentidos sean imperativos para desarrollar o mantener un estado de bienestar no tiene más que fijarse en el asombroso número de libros y terapias destinados a un mercado de individuos que sufren de una deficiencia de sentido, bien en una variante limitada y localizada («Estoy convencido de que mi vida tiene sentido porque me han puesto un diez en el examen de cálculo»), o bien en una de alcance macrocósmico («Estoy convencido de que mi vida tiene sentido porque Dios me ama»). Pocos son los lectores de la obra de Norman Vicent Peale *El poder del pensamiento positivo* (1952) que no estén descontentos con lo que son, lo que hacen y la forma general como creen que son las cosas en el universo. Se han vendido millones de ejemplares del libro de Peale y de sus imitaciones, y no los compran lectores plenamente contentos con el número o la intensidad de pensamientos sentidos en sus vidas y por tanto con su lugar en la escala del «bienestar subjetivo», para utilizar la jerga de la psicología positiva, un movimiento que floreció en los primeros años del siglo XXI con un aluvión de libros sobre cómo casi cualquier persona puede tener una vida felizmente llena de sentido[6]. Martin Seligman, el arquitecto de la psicología positiva, definió su invento como «la ciencia de lo que hace que la vida merezca ser vivida» y resumió sus principios en *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* [traducido al español como *La auténtica felicidad*, sin el subtítulo: Utilizar la nueva psicología positiva para desarrollar su potencial de realización duradera] (2002).

Por supuesto, no hay nada nuevo en el hecho de que la gente busque en un libro una vida que tenga felizmente sentido. Con excepción de los textos sagrados, el manual de autoayuda más exitoso de todos los tiempos quizá fuera *Afirmaciones y autosugestión: el autodominio por la palabra hablada* (1922), de Émile Coué. Coué era un defensor de la autohipnosis, y no cabe duda de que tenía un afán auténticamente filantrópico por ayudar a otros a llevar una vida más saludable. En sus giras de conferencias le saludaban celebridades y dignatarios de todo el mundo. A su funeral, en 1926, acudió una muchedumbre.

De Coué se recuerda sobre todo la frase que animaba a repetir a los creyentes en su método: «Día tras día, en todos los aspectos, me va mejor y mejor». ¿Cómo podían dejar de sentir sus lectores que sus vidas tenían sentido, o iban camino de tenerlo, hipnotizándose a sí mismos día tras día con estas palabras? Aunque estar vivo esté bien para la población mundial general, algunos necesitamos que nos digan por escrito que es así.

Todas las demás criaturas del mundo son insensibles al sentido. Pero los que ocupamos el escalón más elevado de la evolución estamos repletos de esta necesidad

antinatural que cualquier enciclopedia general de filosofía trata bajo el encabezado VIDA, EL SENTIDO DE LA. En su búsqueda de sentido, la humanidad ha dado incontables respuestas a preguntas que nunca le plantearon. Pero aunque nuestro apetito de sentido pueda calmarse durante un tiempo, nos engañamos si pensamos que lo hemos perdido para siempre. Pueden pasar años sin que VIDA, EL SENTIDO DE LA nos moleste. Algunos días nos despertamos y decimos inocentemente: «Qué bueno es vivir». Si la analizamos, esta exclamación significa que estamos experimentando una aguda sensación de bienestar. Si todo el mundo se sintiera todo el tiempo de tan excelente humor, el tema VIDA, EL SENTIDO DE LA nunca ocuparía nuestras mentes ni nuestros libros de referencia en materia filosófica. Pero un júbilo infundado —o incluso una señal neutra en el monitor de nuestros estados de ánimo— termina por decaer, bien de forma intermitente o durante el resto de nuestra vida natural. Nuestra consciencia, tras dormitar durante un rato en el jardín de la indiferencia, acaba pinchándose con una u otra espina, como MUERTE, EL SENTIDO DE LA, o se modula espontáneamente en un registro menor debido a los caprichos de nuestra química cerebral, al tiempo que haga o a causas indeterminadas. Entonces vuelve el ansia de VIDA, EL SENTIDO DE LA, la vacuidad debe volver a llenarse, la búsqueda a reanudarse. (Se habla más del sentido en el apartado *Nopersonas* del capítulo siguiente, «¿Quién anda ahí?»).

Quizá tuviéramos una mejor perspectiva de nuestra estancia terrenal si dejáramos de considerarnos seres que llevan una «vida». Esta palabra está cargada de connotaciones a las que no tiene derecho. En lugar de eso, deberíamos sustituir «vida» por «existencia» y olvidar lo bien o lo mal que la llevamos. Ninguno de nosotros «tiene una vida» en el sentido narrativo-biográfico que damos a estas palabras. Lo que tenemos es equis años de existencia. No se nos ocurriría decir que un hombre o una mujer están en «la flor de la existencia». Hablar de «existencia» en lugar de «vida» desnuda a esta última palabra de su mística. ¿Quién podría afirmar que «la existencia está bien, sobre todo si se piensa en la alternativa»?

Cosmofobia —————

Como antes señalamos, la consciencia pudo ayudar a la supervivencia de nuestra especie en los duros tiempos de la prehistoria, pero a medida que se hizo cada vez más intensa desarrolló el potencial de arruinarlo todo si no se la embridaba firmemente. Ese es el problema: debemos engañar a la consciencia o ser arrojados a su vórtice de triste factualidad y sufrir, como lo llamó Zapffe, un «pavor de ser»: no sólo de nuestro propio ser sino del ser en sí, la idea de que el vacío que de otro modo se hubiera obtenido está ocupado como una cabina en unos lavabos públicos de infinitas dimensiones, que hay un universo en el que cosas como cuerpos celestiales y seres humanos vagan de un lado a otro, que nada existe de la forma en que parece existir, que somos parte de todo ser hasta que dejemos de ser, si es que hay algo que

podamos entender como ser aparte de apariencias o visos de apariencias.

Tomando como premisa que la consciencia debe ser ofuscada para que podamos seguir adelante como hemos hecho durante todos estos años, Zapffe infirió que lo sensato sería no prolongar la paradójica necedad de intentar inhibir nuestro atributo cardinal como seres, dado que sólo podemos tolerar la existencia si creemos —con arreglo a un complejo de ilusiones, una prestidigitación de duplicidad— que no somos lo que somos: una irrealidad sobre piernas. Como seres conscientes, debemos impedir que este hecho se divulgue para que no nos abata con una sensación de ser cosas sin significado ni fundamento, anatomías encadenadas a un paisaje de horrores ininteligibles. Hablando en plata, no podemos vivir sino como ilusos que debemos mentirnos a nosotros mismos sobre nosotros mismos y sobre nuestra situación insalvable en este mundo[7].

Aceptando que las afirmaciones precedentes contengan alguna verdad, o al menos para seguir adelante con el presente relato, parece que somos fanáticos de los cuatro planes de Zapffe para ahogar la consciencia, a saber: aislamiento («Estar vivo está bien»), anclaje («Una Nación bajo un Dios con Familias, Moral y Derechos Naturales Innatos para todos»), distracción («Mejor matar el tiempo que matarse uno mismo») y sublimación («Estoy escribiendo un libro titulado *La conspiración contra la especie humana*»). Estas prácticas nos convierten en organismos con un intelecto hábil que pueden engañarse a sí mismos «por su propio bien». Aislamiento, anclaje, distracción y sublimación son algunas de las artimañas que utilizamos para evitar disipar todas las ilusiones que nos mantienen en funcionamiento. Sin este doble juego cognitivo nos revelaríamos como lo que somos. Sería como mirarnos en un espejo y ver por un momento la calavera bajo nuestra piel devolviéndonos la mirada con su sonrisa sardónica. Y debajo de la calavera… sólo negrura, nada. Ahí hay alguien, según sentimos, y sin embargo ahí no hay nadie: la siniestra paradoja, todo el horror en un vistazo. Una piececita de nuestro mundo se ha despegado, y debajo aparece una chirriante desolación: una feria donde todas las atracciones están en movimiento pero ningún cliente ocupa los asientos. Estamos ausentes del mundo que hemos hecho para nosotros mismos. Tal vez, si pudiéramos contemplar resueltamente nuestras vidas con los ojos bien abiertos, llegaríamos a conocer lo que somos en realidad. Pero eso detendría la vistosa atracción que tendemos a pensar que seguirá en marcha para siempre[8].

Pesimismo I ————

Como cualquier otra actitud mental tendenciosa, el pesimismo puede interpretarse como una ocurrencia temperamental, una palabra sospechosa que no hay más remedio que utilizar mientras no se encuentre una mejor. Sin el temperamento que se les otorgó a espuertas, los pesimistas no considerarían la existencia básicamente

indeseable. Los optimistas pueden tener dudas pasajeras sobre la deseabilidad básica de la existencia, pero los pesimistas nunca dudan de que la existencia sea básicamente indeseable. Si les interrumpes en medio de un momento extático, que también los tienen los pesimistas, para preguntarles si la existencia es básicamente indeseable, responderán «Por supuesto» antes de volver a su éxtasis. Por qué responden de ese modo es un enigma. Las conclusiones a las que el temperamento lleva a una persona, sean o no conclusiones refractarias a las de la sociedad mundial, simplemente no se pueden someter a análisis.

Compuesto de la misma escoria que todos los mortales, el pesimista se aferra a cualquier cosa que parezca validar sus pensamientos y emociones. No abundan entre nosotros quienes no sólo quieren pensar que tienen razón, sino que además esperan que los demás afirmen sus más mínimas ideas como irrefutables. Los pesimistas no son ninguna excepción. Pero son pocos y no aparecen en el radar de nuestra especie. Inmunes a las lisonjas de las religiones, los países, las familias y todo lo demás que sitúa tanto al ciudadano medio como al que está por encima de la media en el centro de atención, los pesimistas ocupan un lugar marginal tanto en la historia como en los medios de comunicación. Sin creer en dioses o fantasmas, sin estar motivados por una ilusión exhaustiva, nunca podrían poner una bomba, planear una revolución o derramar sangre por una causa.

Al igual que las religiones que exigen a sus creyentes más de lo que razonablemente pueden cumplir, el pesimismo es un conjunto de ideales que nadie puede seguir al pie de la letra. Quienes acusan al pesimista de actitud patológica o de contumacia intelectual no hacen sino fingir su competencia para explicar lo que no se puede explicar: el misterio de por qué las personas son como son. En cierta medida, sin embargo, por qué algunas personas son como son no es un completo misterio. Hay rasgos que se reiteran en las familias, legados que acechan en los genes de una generación y que pueden beneficiar o perjudicar a los de las siguientes. Quienes se ocupan de estas cosas han llamado al pesimismo filosófico una adaptación incorrecta. Esta apreciación parece indiscutiblemente correcta. Así pues, debe considerarse la posibilidad de que exista un marcador genético para el pesimismo filosófico que la naturaleza ha deseleccionado prácticamente en nuestra especie para que podamos seguir viviendo como hemos hecho durante todos estos años. Admitiendo la teoría de que el pesimismo es débilmente hereditario, y que cada vez se vuelve más débil porque se adapta incorrectamente, es posible que los genes que componen la fibra de la gente corriente puedan celebrar algún día un triunfo definitivo sobre los de los congénitamente pesimistas, librando a la naturaleza de toda preocupación por que se ponga en cuestión el protocolo de supervivencia y reproducción asignado a su especie más consciente… a menos que Zapffe tenga razón y sea la propia consciencia la que se adapta incorrectamente, lo que convertiría al pesimismo filosófico en la apreciación correcta pese a su impopularidad entre quienes piensan, o dicen pensar,

que estar vivo está bien. Pero los psicobiógrafos no suelen tener en cuenta lo que es una correcta o incorrecta adaptación para nuestra especie cuando escriben sobre un miembro escogido de la estirpe discutiblemente moribunda de los pesimistas. Para ellos, el temperamento de su objeto de estudio tiene un origen doble: 1) una vida llena de tribulaciones, aunque la casta pesimista no tenga ningún pesar en exclusiva; 2) una obcecación incurable, acusación que los pesimistas podrían volver contra los optimistas si el *argumentum ad populum* no fuera la falacia favorita del mundo.

La mayor parte de nuestra especie parece capaz de padecer cualquier trauma sin reexaminar significativamente sus mantras de andar por casa, como «todo ocurre por alguna razón», «el espectáculo debe continuar», «acepta las cosas que no puedes cambiar» y cualquier otro dicho que permita a la gente mantener la cabeza alta. Pero los pesimistas no pueden aceptar sin más este programa, y sus eslóganes se les atraviesan en la garganta. Para ellos, la Creación es inaceptable e inútil por principio: el peor boletín de malas noticias posible. Parece tan mala, tan errónea, que si se les otorgase imprudentemente la autoridad para hacerlo decretarían como constitutivo de delito el hecho de producir un ser que pueda acabar siendo un pesimista.

Marginados por la naturaleza, los pesimistas sienten que han sido traídos a la fuerza a este mundo por la libertad reproductiva de pensadores positivos que siempre están pensando en el futuro. En cualquier lugar del tiempo que uno se encuentre, el futuro siempre parece mejor que el presente, del mismo modo que el presente siempre parece mejor que el pasado. Nadie escribiría hoy, como hizo el ensayista británico Thomas De Quincey a principios del siglo XIX: «El dolor de muelas produce la cuarta parte de la desdicha del hombre». Sabiendo lo que sabemos sobre el progreso hacia el alivio de la desdicha humana a lo largo de la historia, ¿quién condenaría a sus hijos a tener un penoso dolor de muelas a principios de siglo XIX, o en épocas anteriores, hasta llegar a los días en que el *Homo sapiens* con dolor de muelas andaba por ahí gorroneando comida y tiritando de frío? Mal que les pese a los pesimistas, nuestros ancestros primitivos no podían entender que la suya no era una época para producir niños.

Así que ¿en qué época supo la gente lo suficiente para decir: «*Este* es el momento para producir niños»? ¿Cuándo llegamos a pensar que se había progresado lo suficiente hacia el alivio de la desdicha humana como para poder producir niños sin vernos desgarrados por una crisis de conciencia? ¿En los días apacibles de los faraones y la antigüedad occidental? ¿En los días relajados de la Alta Edad Media? ¿En las décadas prósperas de la Revolución Industrial y los demás periodos de estirón industrial que siguieron? ¿En la época de grandes innovaciones en que los avances de la odontología aliviaron la cuarta parte de la desdicha de la humanidad?

Pero pocos o nadie han tenido nunca una crisis de conciencia por el hecho de producir niños, porque todos los niños han nacido en la mejor época *posible* de la historia humana, o al menos en la que se había avanzado más hacia el alivio de la

desdicha humana, que es siempre la época en la que vivimos y hemos vivido. Aunque siempre hemos vuelto la vista hacia las épocas anteriores pensando que sus avances hacia el alivio de la desdicha humana no eran suficientes para que nosotros quisiéramos haber vivido entonces, no sabemos más de lo que sabía el *Homo sapiens* primitivo qué avances hacia el alivio de la desdicha humana se realizarán en el futuro, suponiendo razonablemente que tales avances se realicen. Y aunque podamos especular sobre esos avances, no sentimos ningún rencor por no ser capaces de beneficiarnos de ellos, o no muchos de nosotros lo sentimos. Tampoco los que vivan en el futuro sentirán rencor por no vivir en el mundo de *su* futuro, porque para entonces se habrán realizado avances aún mayores hacia el alivio de la desdicha humana en la medicina, las condiciones sociales, las disposiciones políticas y otros ámbitos que se consideran casi universalmente como terrenos en los que la vida humana podría mejorarse.

¿Habrá alguna vez un final de la línea de nuestro progreso hacia el alivio de la desdicha humana en el que la gente pueda honradamente decir: «Este es sin duda alguna el momento para producir niños»? ¿Y será realmente el momento? Nadie diría, o siquiera querría pensar, que vive en una época hacia la que la gente volverá la vista en el futuro agradeciendo a sus astros no haber vivido en una edad tan bárbara que había realizado tan pocos avances hacia el alivio de la desdicha humana y que aun así seguía produciendo niños. Por si a alguien le interesa o puede interesarle alguna vez, esto es lo que diría el pesimista: «Nunca ha habido y nunca habrá un buen momento para producir niños. *Ahora* será siempre un mal momento para hacerlo». Además, el pesimista nos aconsejaría a cada uno de nosotros que no mirásemos demasiado lejos en el futuro si no queremos ver las caras de reproche de los nonatos devolviéndonos la mirada desde la bruma radiante de su no existencia.

Pesimismo II —————

En su extenso estudio titulado *Pesimismo* (1877), James Sully escribió que «es preciso buscar una valoración justa y correcta de la vida» en «juicios… que no se inclinen ni hacia el polo favorable ni hacia el desfavorable». Al afirmar esto, Sully erró en su por otra parte sólida disección de su materia. Las personas son o pesimistas u optimistas. «Se inclinan» forzosamente hacia uno u otro lado, y no hay ningún terreno común entre ellos. Para los pesimistas, la vida es algo que no debería ser, lo que significa que lo que creen que *debería ser* es la ausencia de vida, la nada, el no ser, el vacío de lo increado. Quienquiera que salga en defensa de la vida como algo que irrefutablemente debería ser —quien afirme que *no* estaríamos mejor como nonatos, extintos o ganduleando eternamente en la no existencia— es un optimista. Es todo o nada; uno está dentro o está fuera, hablando en abstracto. Hablando prácticamente, hemos sido una raza de optimistas desde el nacimiento de la

consciencia humana y nos inclinamos como locos hacia el polo favorable.

Más elegante que Sully en su análisis del pesimismo es el novelista y filósofo ocasional norteamericano Edgar Saltus, cuyas obras *The Philosophy of Disenchantment* [La filosofía del desencanto] (1855) y *The Anatomy of Negation* [La anatomía de la negación] (1856) fueron escritas para aquellos que atesoran las obras filosóficas y literarias de índole pesimista, nihilista o derrotista como algo indispensable para su existencia. Con arreglo a la valoración de Saltus, «un juicio justo y correcto de la vida» determinaría justa y correctamente la vida humana como aquello que no debería ser.

Contradiciendo los estándares absolutistas del pesimismo y el optimismo que acabamos de esbozar están los pesimistas «heroicos», o más bien los «pesimistas» heroicos. Se trata de pesimistas sedicentes que toman en consideración el polo desfavorable de Saltus pero no se comprometen con su implicación de que la vida es algo que no debería ser. En su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), el escritor español Miguel de Unamuno habla de la conciencia como una enfermedad causada por un conflicto entre lo racional y lo irracional. Lo racional se identifica con las conclusiones de la conciencia, fundamentalmente que todos moriremos. Lo irracional representa todo lo que es vital en la humanidad, incluyendo un anhelo universal de inmortalidad en un estado físico o no físico. La coexistencia de lo racional y lo irracional convierte la experiencia humana en una pugna de contradicciones ante las que podemos agachar la cabeza con resignación o desafiarlas como héroes de la futilidad. Unamuno se inclina hacia la vía heroica, con la implícita condición previa de que uno tenga agallas físicas y psicológicas para la pelea. En la línea de Unamuno, Joshua Foa Dienstag, autor de *Pessimism: Philosophy; Ethic, Spirit* [Pesimismo: filosofía, ética, espíritu] (2006), es también un proselitista de un pesimismo sano y heroico (citas implícitas) que encara muchas de las verdades desalentadoras de la vida, eliminando del cuadro toda visión radicalmente pesimista, y avanza resueltamente hacia un futuro que se considera personal y políticamente viable. También se alinea con este grupo de «no hay que darse por vencido» William R. Brashear, cuya obra *The Desolation of Reality* [La desolación de la realidad] (1995) concluye estableciendo un formato para la redención, por parcial e imperfecto que sea, aferrándose a lo que llama el «humanismo trágico», que reconoce la «manifiesta insignificancia» de la vida humana «pero también la necesidad de seguir adelante como si esto no fuera así… alimentando y apoyando deliberadamente las ilusiones subyacentes del valor y el orden». Cómo alimentamos y apoyamos las ilusiones subyacentes del valor y el orden en nuestras vidas es algo que explica Zapffe en “El último Mesías”. Cómo podríamos alimentar y apoyar *a voluntad* lo que sabemos que son ilusiones sin un pacto de ignominiosa pretensión entre nosotros es algo que no explica Brashear y que nunca ha sido explicado por nadie más que abrace su *façon de vivre*. Sin compartir el tipo de pesimismo del antinatalista Zapffe, Unamuno, Dienstag y Brashear afrontan la

existencia a medio camino, prudentemente unidos en solidaridad tanto con la gente corriente como con la compleja, que aguantan su castigo como adultos y de ese modo conservan su estatus con respecto al statu quo. Aunque puedan estar en sintonía con la actitud pesimista de que la vida es algo que no debería ser, no la aprueban. Pero la solución de Unamuno, Dienstag y Brashear al rechazo de la vida por parte del pesimista nos pone en el mismo aprieto paradójico que Zapffe ve en la existencia humana, es decir, vivir con la pretensión de que estar vivo está bien. La única diferencia es que Unamuno, Dienstag y Brashear acceden a sabiendas a una pretensión que la gente corriente rehúye conocer, al menos por regla general, porque incluso los mortales medios se ven a veces obligados a admitir esta pretensión: simplemente no se demoran en ella lo suficiente como para convertirla en un motivo de orgullo filosófico y cantar sus propias alabanzas por hacerlo.

Un adlátere filosófico de Unamuno, Dienstag y Brashear es el escritor existencialista francés Albert Camus. En su ensayo *El mito de Sísifo* (1942), Camus representa la meta inalcanzable de su héroe como una justificación para seguir adelante con la vida en lugar de acabar con ella. Como insiste en su análisis de esta espantosa parábola, «debemos imaginar a Sísifo feliz» mientras empuja su roca hacia la cima de la montaña desde la que siempre vuelve a bajar rodando una y otra y otra vez para su desesperación. El credo del Padre de la Iglesia Tertuliano, «Creo porque es absurdo», podría acertadamente situarse en el contexto de la creencia de Camus en que estar vivo está bien, o suficientemente bien, aunque sea absurdo. De hecho, la conexión no ha pasado desapercibida. Atrapados entre la irracionalidad del cartaginés y el incelectualismo del francés, la propuesta de Zapffe de apagar la luz de la especie humana nos ofrece un antídoto contra nuestras dolencias existenciales que resulta infinitamente más satisfactorio que el de Tertuliano o el de su avatar Camus, quien meditaba sobre el suicidio como una cuestión filosófica para el individuo pero no se detuvo a considerar las ventajas de una eliminación total de la especie. Al no hacerlo, uno puede concluir que Camus estaba simplemente siendo práctico. Al final, sin embargo, su insistencia en que *debemos* imaginar a Sísifo feliz resulta tan poco práctica como feculenta. Como Unamuno, Dienstag y Brashear, Camus creía que podemos *asumir* una visión de la vida que pueda contentarnos con la tragedia, la pesadilla y la falta de sentido de la existencia humana. Puede que Camus fuera capaz de asumir esta visión de la vida antes de que su vida acabara en un accidente de tráfico, pero *debía* estar bromeando cuando la planteó como una posibilidad o un deber para el mundo.

Sería un signo de insensibilidad lamentar el hecho de que los escritores pesimistas no estén bien considerados y puedan ser reprendidos tanto con buena conciencia como en buena compañía. Algunos críticos del pesimista suelen pensar que le ponen contra la pared cuando se mofan alegremente de él diciendo: «Si así es como se siente ese tipo, debería matarse o ser condenado como hipócrita». La afirmación de que el

pesimista debería matarse para hacer honor a sus ideas se puede rebatir diciendo que revela un intelecto tan burdo que no merece respuesta. Pero no resulta muy difícil dar una. Simplemente porque alguien haya llegado a la conclusión de que la cantidad de sufrimiento en este mundo es suficiente para que cualquiera estuviera mejor si no hubiera nacido no significa que por fuerza de la lógica o la sinceridad deba matarse. Sólo significa que ha concluido que la cantidad de sufrimiento en este mundo es suficiente para que cualquiera estuviera mejor si no hubiera nacido. Otros podrán disentir al respecto según les plazca, pero deben aceptar que si creen tener un argumento más sólido que el pesimista están equivocados.

Naturalmente, algunos pesimistas se suicidan, pero nada les obliga a suicidarse o a vivir con el estigma del hipócrita en la frente. La muerte voluntaria puede parecer una medida totalmente negativa, pero la cosa no es tan simple. Toda negación viene adulterada o formulada a hurtadillas por un espíritu positivo. No se puede proferir un «no» inequívoco ni obrar en consecuencia con él. Puede que las últimas palabras de Lucifer en el cielo fueran «Non serviam», pero nadie ha servido tan sumisamente al Todopoderoso, porque Su atracción secundaria en las nubes nunca atraería a ningún cliente si no fuera por la principal del infierno del diablo en la tierra. Sólo los catatónicos y los pacientes en coma pueden perseverar en un digno retraimiento del trajín y el tumulto de la vida. Sin un «sí» en nuestros corazones no se haría nada. Y acabar con nuestra existencia en masa sería la afirmación más ambiciosa de todas.

La mayoría de la gente piensa que la vitalidad sólo se denota por fenómenos como octogenarios que trepan por senderos de montaña o naciones que construyen imperios. Esta forma de pensar es simplemente ingenua, pero nos mantiene alta la moral porque nos gusta imaginar que seremos capaces de trepar por senderos de montaña cuando tengamos ochenta años o de vivir como ciudadanos de una nación que ha construido un imperio. De este modo, las denuncias de los críticos que afirman que el pesimista debe matarse o ser condenado como hipócrita son perfectamente razonables en un mundo de optimistas con carnet o encubiertos. Una vez entiende esto, el pesimista puede librarse de sufrir más de lo necesario a manos de la «gente normal», una confederación de seres honorables que mantienen de común acuerdo la conspiración en marcha. Esto no quiere decir que estas personas no sufran tanto y de tal modo que a veces no se maten, quizá incluso en mayor proporción que los pesimistas, o que por el hecho de matarse sean unos hipócritas por haber dicho alguna vez que cualquiera está mejor por haber nacido. Sólo quiere decir que cuando las personas normales se matan, incluso después de haber dicho que cualquiera está mejor por haber nacido, quedan inhabilitadas como personas normales, porque las personas normales no se matan sino que piensan hasta el día de su muerte que estar vivo está bien y que la felicidad brillará en la existencia de los recién llegados a la vida, que, como siempre se da por supuesto, serán tan normales como ellos.

Metiendo la pata —————

La consciencia es un lastre existencial, como piensa todo pesimista: una metedura de pata de la ciega naturaleza, según Zapffe, que ha arrastrado a la humanidad a un agujero negro de lógica. Para salir adelante en esta vida debemos fingir que no somos lo que somos: seres contradictorios cuya pervivencia sólo empeora nuestro aprieto como mutantes que encarnan la lógica retorcida de una paradoja. Para corregir esta metedura de pata deberíamos desistir de procrear. ¿Qué podría ser más juicioso o urgente, existencialmente hablando, que nuestra desaparición autoprogramada? Como mínimo, podríamos prestar cierta atención a esta teoría de la metedura de pata como un «experimento mental». Todas las civilizaciones terminan pereciendo. Todas las especies se extinguen. El propio universo tiene fecha de caducidad. Los seres humanos no serán ciertamente el primer fenómeno que estire la pata. Pero podríamos ser el primero en precipitar nuestro propio final, acortándolo antes de que los cuerpos empiecen realmente a amontonarse. Si conociéramos hasta en sus más ínfimos detalles las vidas de todos los que nos han precedido, ¿les bendeciríamos por el cuidado que tuvieron en reiterar las meteduras de pata de la especie? Si pudiéramos exhumarlos con vida, ¿estrecharíamos sus manos huesudas de muertos vivientes y prometeríamos transmitir el favor de vivir a las generaciones futuras? Sin duda es lo que querrían oír, o al menos es lo que queremos pensar que querrían oír. Y sin duda también es lo que querríamos nosotros oír decir a nuestros descendientes que vivan en la lejana posteridad, por ajenos que nos sean cuando estrechen nuestras manos huesudas de muertos vivientes.

La naturaleza procede metiendo la pata; esa es su manera. También es la nuestra. De modo que si hemos metido la pata al considerar la consciencia una metedura de pata, ¿por qué hemos de tomárnoslo a pecho? Nuestra autoerradicación de este planeta seguiría siendo un gesto magnífico, una hazaña tan luminosa que haría palidecer al sol. ¿Qué tenemos que perder? Ningún mal acompañaría nuestra partida de este mundo, y los muchos males que hemos conocido se extinguirían con nosotros. Entonces, ¿por qué aplazar lo que sería el golpe maestro más loable de nuestra existencia, y el único?

Por supuesto, otros fenómenos aparte de la consciencia se han considerado meteduras de pata, empezando por la propia vida. Por ejemplo, en una novela titulada *En las montañas de la locura* (1936), el escritor norteamericano H. P. Lovecraft hace mencionar a uno de sus personajes un «mito primal» sobre unos «Grandes Ancianos que bajaron de las estrellas y fraguaron la vida en la tierra como una broma o un error». Schopenhauer, una vez hubo elaborado su propia mitología en la que todo en el universo está energizado por una Voluntad de vivir, giró hacia un pesimismo de sentido común para representar la vida como una acumulación de tormentos.

Tampoco aquí la vida se presenta en modo alguno como un regalo que

> disfrutar sino como una tarea, un trabajo que hay que cumplir; y en conformidad con ello vemos, en lo grande y en lo pequeño, miseria generalizada, fatiga sin tregua, apremio constante, lucha sin término, actividad forzada con la máxima fatiga de todas las capacidades corporales y espirituales. Muchos millones, unidos en los pueblos, aspiran al bien común, y cada individuo, al suyo propio; pero para ello caen muchos miles como víctimas. Bien la loca ilusión o bien la maquinación política les instiga a hacerse la guerra unos a otros. Entonces ha de fluir el sudor y la sangre de la gran masa, para imponer las ideas de los individuos o expiar sus faltas. En la paz se activan la industria y el comercio, los descubrimientos provocan el asombro, se surcan los mares, se recogen manjares de todos los confines del mundo, las olas devoran a miles de hombres. Todos se agitan, los unos meditando y los otros actuando, el tumulto es indescriptible. ¿Pero cuál es el último fin de todo esto? Mantener individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor a la que enseguida acecha el aburrimiento; luego, la propagación de esa especie y sus afanes. En toda esa manifiesta desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, la voluntad de vivir desde ese punto de vista se nos aparece objetivamente como una necedad y subjetivamente como una ilusión que mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que no tiene valor. Sólo en un examen más exacto descubriremos que es un afán ciego, un impulso en todo carente de fundamento y de motivo. (*El mundo como voluntad y representación*, trad. de P. López de Santa María.)

Schopenhauer se muestra aquí muy franco al exponer su percatación de que, para los seres humanos, la existencia es un estado de manía demoniaca con la Voluntad de vivir como el espíritu que posee a unos «individuos efímeros y atormentados». En otro lugar de su obra denomina a la conciencia «un accidente de la vida». Una metedura de pata. Un error. ¿Hay realmente algo más tras nuestras sonrisas y lágrimas que un patinazo evolutivo?

Analogías —————

Schopenhauer es un gran pesimista, entre otras razones porque revela un rasgo distintivo de la imaginación pesimista. Como hemos indicado, sus perspicaces ideas están uncidas a una superestructura filosófica centrada en la Voluntad, o la Voluntad de vivir: una fuerza ciega, sorda y muda que anima a los seres humanos en detrimento suyo. Aunque el sistema de pensamiento de Schopenhauer sea tan intragable como el de cualquier otro filósofo sistemático, ninguna persona inteligente puede dejar de advertir que todo ser viviente se comporta *exactamente* con arreglo a

su filosofía en su articulación liberal. Como juguetes con la cuerda dada por alguna fuerza —llámese Voluntad, élan vital, anima mundi, procesos fisiológicos o psicológicos, naturaleza o lo que sea—, los organismos siguen funcionando como se les ordena hasta que se les acaba la cuerda. En las filosofías pesimistas sólo la fuerza es real, no las cosas activadas por ella. Sólo son marionetas, y si tienen consciencia pueden creerse erróneamente personas autónomas que actúan por su cuenta.

Así pues, este es el rasgo distintivo de la imaginación pesimista que Schopenhauer puso de manifiesto: *entre los bastidores de la vida existe algo pernicioso que convierte nuestro mundo en una pesadilla*. Para Zapffe, la mutación evolutiva de la consciencia nos arrastró a la tragedia. Para Michelstaedter, los individuos sólo pueden existir como irrealidades que están hechas como están hechas y que no pueden convertirse en otra cosa porque el «dios» de la *filopsiquia* (autoestima) les obliga a aceptar ilusiones positivas sobre sí mismos o a no aceptarse en absoluto. Para Mainländer, una Voluntad de morir, no la Voluntad de vivir de Schopenhauer, es el maestro oculto que tira de nuestros hilos haciéndonos bailar con movimientos espasmódicos como marionetas atrapadas en la estela turbulenta que dejó el paso de un dios suicidado. Para Bahnsen, una fuerza sin propósito insufla en todo una vida negra y la devora con fruición trozo a trozo, regurgitándose en sí misma, renovando eternamente las formas palpitantes de su banquete. Para todos los demás que sospechan que algo va mal en la savia vital del ser, algo que no pueden verbalizar, son las sombras deformes del sufrimiento y la muerte las que los arrojan a la falsa luz de las mentiras complacientes.

Por analogía con ese algo pernicioso que el pesimista siente entre los bastidores de la vida asoman las instancias siniestras que gobiernan el mundo de la literatura de horror sobrenatural. En realidad sería más apropiado hablar de los muchos mundos del horror sobrenatural, porque varían tanto de un autor a otro como las interpretaciones del fiasco humano varían de un pesimista a otro. Incluso en los escritos de un mismo autor, la fuente de algo pernicioso que convierte nuestro mundo en una pesadilla cambia de una cosa a otra, teniendo como vínculo común una situación que da un vuelco a peor a nuestra concepción de la realidad.

En “Los sauces”, por ejemplo, el escritor británico del siglo XX Algernon Blackwood sugiere que en la naturaleza reside una fuerza hostil. Los personajes del relato sólo perciben lo que esta enormidad pueda ser mediante signos y sonidos misteriosos que les inquietan mientras descienden en una barca por el Danubio y acampan para pasar la noche en una isla cubierta de sauces, que se convierten en el foco simbólico de una región en la que la naturaleza muestra su aspecto más amenazador. El narrador intenta explicar qué es lo que le parece especialmente ominoso en los sauces, como algo distinto de los peligros más inmediatos de las severas condiciones meteorológicas que imperan en el Danubio.

Un río en crecida sugiere siempre, quizá, algo ominoso: probablemente muchas de las islitas que veía ante mí habrían sido barridas por la corriente al amanecer; aquellas aguas irresistibles y atronadoras afectaban al sentido profundo del pavor. Pero yo era consciente de que mi desasosiego era mucho más profundo que las emociones de pavor y maravilla. No era lo que yo sentía. Tampoco tenía directamente que ver con la fuerza del viento tempestuoso, aquel rugiente huracán que podía casi arrancar unos cuantos acres de sauces y dispersarlos por el paisaje como briznas de paja. El viento estaba simplemente pasándoselo bien, porque nada se elevaba en aquel terreno plano para detenerlo, y yo era consciente de compartir su gran juego con una especie de placentera excitación. Pero aquella nueva emoción no tenía nada que ver con el viento. De hecho, la sensación de angustia que tenía era tan vaga que era imposible rastrearla hasta su fuente y afrontarla en consecuencia, aunque de algún modo era consciente de que estaba relacionada con nuestra absoluta insignificancia ante aquel poder desencadenado de los elementos que me rodeaban. La enorme crecida del río también tenía algo que ver con ello: una idea vaga y desagradable de que de algún modo nos habíamos tomado a la ligera aquellas grandes fuerzas elementales en cuyo poder yacemos desvalidos cada hora del día y de la noche. Porque aquí, verdaderamente, actuaban juntas de manera gigantesca, y el espectáculo estimulaba la imaginación.

Pero mi emoción, hasta donde podía entenderla, parecía originarse de forma más específica en los arbustos de sauces, aquellos acres y acres de sauces apretados que tan frondosamente crecían allí, extendiéndose por todas partes hasta donde llegaba la vista, amontonándose contra el río como si fueran a asfixiarlo, erguidos en prieta formación bajo el cielo durante millas y millas, observando, esperando, escuchando. Y aparte de los elementos, los sauces se asociaban sutilmente a mi malestar, atacando de alguna manera insidiosa a la mente con su vasta profusión y arreglándoselas de uno u otro modo para representar ante la imaginación un poder nuevo y descomunal, un poder, además, que no era nada benévolo con nosotros.

El misterio de ese algo pernicioso que representan los sauces nunca se aclara. Sin embargo, al final del relato los dos viajeros ven el cuerpo de un hombre dando vueltas y vueltas en la corriente impetuosa del río. Y lleva «su marca» en la forma de unas muescas que habían visto antes en la arena de la isla, unas hendiduras que se habían formado y ensanchado durante toda la noche que los hombres habían pasado acampados allí. Cualquiera que fuera aquel poder «nada benévolo con nosotros», había conseguido una víctima y estaba satisfecho. Los hombres se habían salvado a costa de la muerte de otro. Eso que convierte nuestro mundo en una pesadilla se había revelado por un momento y se había retirado otra vez entre los bastidores de la vida.

Ese es el tema central del horror sobrenatural: algo terrible en su ser hace aparición y reclama su lugar como copartícipe en nuestra realidad, o lo que creemos que es

nuestra realidad y sólo nuestra. Puede ser un emisario de la tumba o una monstruosidad esotérica, como en los cuentos de fantasmas de M. R. James. Puede ser el engendro de un experimento científico con consecuencias inesperadas, como en “El gran dios Pan”, de Arthur Machen, o los seres hasta entonces inauditos que aparecen en el relato del mismo autor “El pueblo blanco”. Puede ser una señal horrenda de otra dimensión sólo revelada en un libro mítico, como en “El Signo Amarillo” de Robert W. Chambers. O puede ser un mundo en sí de pura morbosidad, imbuido con un sentido profundo de perdición sin nombre: el mundo de Edgar Allan Poe.

Reflejado en las obras de muchos escritores de lo sobrenatural, el rasgo distintivo del pesimismo que Schopenhauer puso de manifiesto fue promulgado con la máxima consistencia por Lovecraft, un parangón entre las figuras literarias que han pensado lo impensable, o que al menos han pensado lo que la mayoría de los mortales no quiere pensar. Al concebir a Azathoth, ese «caos nuclear» que «bulle en el centro de todo infinito», Lovecraft pudo muy bien estar pensando en la Voluntad de Schopenhauer. Como se ejemplifica en los relatos de Lovecraft, ese algo pernicioso que convierte nuestro mundo en una pesadilla se individualiza en entes lingüísticamente teratológicos procedentes de más allá o del exterior de nuestro universo. Como la de los fantasmas o los muertos vivientes, su misma existencia nos espanta como una violación de lo que debería y no debería ser, sugiriendo modos de ser desconocidos y creaciones siniestras que encarnan el horror sobrenatural.

Principios vitales —————

Filosóficamente, Lovecraft fue un acérrimo materialista científico. Sin embargo, es un ejemplo feliz de alguien que conoció arrobamientos que en otro contexto se calificarían de «espirituales» o «religiosos». Pero desde su niñez se adhirió a un vigoroso ateísmo. En sus conferencias recogidas en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), William James propone que un sentimiento de «maravilla ontológica» y «emoción cósmica» es un argumento a favor de la legitimidad de la fe religiosa. Tanto en sus escritos creativos como en sus cartas, la expresión por Lovecraft de los sentimientos que describe James constituye una excepción al argumento del filósofo-psicólogo[9]. Para Lovecraft, la maravilla cósmica y «una serenidad teñida de terror», como se refirió a tales experiencias el teórico y esteticista británico Edmund Burke, eran fundamentales para su interés en seguir vivo. Al sublimar su consciencia del universo como una *nada en movimiento*, alivió también el tedio que atosigaba su vida distrayéndose con ensoñaciones de «*sorpresa, descubrimiento, extrañeza y el impacto de lo cósmico, lo ilícito y lo místico en la esfera prosaica del conocimiento*» (subrayado de Lovecraft).

Desde el otro lado de un abismo emocional y espiritual, el científico y filósofo

cristiano francés Blaise Pascal escribió sobre su sensación de estar «abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me aterro… El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta» (*Pensées*, 1670). La reacción de Pascal no resulta antinatural para los fóbicos a los espacios infinitos que les ignoran. «Kenofobia» es el miedo a estos vastos espacios y abismos. Quizá habría que acuñar el término keno*filia* para describir la «maravilla ontológica» y la «emoción cósmica» que sentía Lovecraft al contemplar el borde exterior de lo desconocido.

Figura compleja y contradictoria, como se ha ilustrado más arriba, Lovecraft parecía a menudo nadar entre dos aguas a la hora de declarar sus convicciones sobre el valor de la existencia. En una carta a Edwin Baird, primer editor de *Weird Tales*, pergeñó algunas observaciones que expresan la actitud unívoca de un pesimista que está enajenado de todo solaz conocido por la gente corriente. Estas observaciones merecen citarse por extenso.

> Los autores populares no advierten y al parecer no pueden advertir el hecho de que el verdadero arte sólo se puede obtener rechazando en bloque la normalidad y el convencionalismo, y abordando un tema enteramente depurado de cualquier punto de vista habitual o preconcebido. Por muy salvajes y «diferentes» que puedan considerar sus productos cuasi extraños, el hecho es que su rareza está sólo en la superficie, y que reiteran básicamente los mismos viejos valores, motivos y perspectivas convencionales. Bien y mal, ilusión teleológica, sentimiento empalagoso, psicología antropocéntrica: el superficial repertorio habitual, y todo ello trufado con el eterno e inevitable lugar común… ¿Quién ha escrito alguna vez una historia desde el punto de vista de que el hombre es una lacra en el cosmos que debería ser erradicada? Para poner un ejemplo, un joven que conozco me dijo hace poco que pretendía escribir un relato sobre un científico que desea dominar el mundo, y que para conseguir sus fines entrena y desarrolla profusamente unos gérmenes… y encabeza ejércitos de ellos a la manera de las plagas de Egipto. Le dije que aunque el tema prometía, se vuelve completamente tópico al atribuir al científico un motivo normal. No hay nada extravagante en querer conquistar el mundo; Alejandro, Napoleón y Guillermo II quisieron hacerlo. En lugar de eso, le dije a mi amigo, debería concebir un hombre con un odio morboso, frenético y estremecedor por el propio principio vital, que desea extirpar del planeta toda traza de organismo biológico, tanto animal como vegetal, incluyéndose a sí mismo. Eso sería pasablemente original. Pero al fin y al cabo la originalidad está en el autor. No se puede escribir una historia insólita cargada de fuerza sin un perfecto desapego psicológico por la esfera humana, y sin un prisma mágico de imaginación que tiña tanto el tema como el estilo con ese tinte grotesco y esa distorsión inquietante que caracterizan una visión morbosa. Sólo un cínico

> puede crear horror: porque detrás de cualquier obra maestra de este tipo debe residir una fuerza demoniaca impulsora que desprecia a la especie humana y sus ilusiones, y ansia hacerlas pedazos y burlarse de ellas.

El mayor interés de esta carta es que muestra a Lovecraft como un perfeccionista de la desilusión cósmica. Pero relativamente disociado de este Lovecraft desilusionista cósmico había otro Lovecraft, que se deleitaba con ilusiones proteccionistas que no podían ser más ajenas a las propensiones de su alter ego. Con esta última identidad, se refugiaba de lo que denominaba su cinismo (también «pesimismo cósmico») en un mundo de distracciones y fijaciones que había acumulado a lo largo de los años. Entre ellas estaba su inmersión sentimental en el pasado. Especialmente querido le era el modo de vida tradicional simbolizado por los restos arquitectónicos de la Nueva Inglaterra de los siglos XVII y XVIII. Los viejos pueblos con callejuelas tortuosas, las casas de puertas con montantes semicirculares y otras imágenes de postal de Yanquilandia evocaban para Lovecraft un cuadro de tiempos pasados como fenómeno estético que a menudo degeneraba en un misticismo de Sangre y Tierra. Orgulloso nativo de Nueva Inglaterra, Lovecraft creció y vivió entre abundantes recuerdos de un pasado que idealizaba. Su apego a su histórico terruño natal contrarrestaba su obsesión por las zonas remotas del tiempo y el espacio, al lado de las cuales, como sabía bien, las corrientes culturales trasnochadas que tanto le entusiasmaban eran formas locales, pasajeras y accidentales sin ninguna virtud inmanente. Para Lovecraft, tanto las pintorescas ventanas con pequeñas vidrieras como un estimulante enajenamiento de los valores humanos tenían encantos que celebraba efusivamente en sus obras y en su vida, incluso durante sus épocas más sombrías de cinismo y pesimismo.

Como la mayoría de nosotros, Lovecraft se distraía con valores inventados, y así lo hizo hasta que se le concedió morir mediante una combinación de cáncer intestinal y la enfermedad de Bright. Empeñado como escritor de ficción en hacer pedazos la gran ilusión de la humanidad sobre su lugar en el universo, Lovecraft acogía con los brazos abiertos cualquier ilusión que pudiera aceptar de buena fe, como hacían Zapffe y Schopenhauer, que también se entregaron a diversiones gratificantes que apartaban su mente de lo que este último filósofo llamaba «la vanidad y el sufrimiento de la vida». Pero durante sus últimos años Lovecraft se moderó considerablemente mientras caminaba por la tabla hacia la no existencia. En cartas a sus amigos y colegas dio fe de que había dejado atrás su cinismo y pesimismo y se había convertido en un indiferentista, es decir, alguien que no ve ninguna malicia en el universo físico sino sólo un flujo de partículas. Para bien de los aficionados al horror sobrenatural, su filosofía indiferentista no le hizo dejar de escribir sobre cosas perniciosas que ponen en peligro la cordura de quien percibe su existencia. Lovecraft estaba cautivado por la idea de algo pernicioso que convertía nuestro mundo en una pesadilla, tanto si se mostraba indiferente con nosotros como enteramente empeñado

en nuestra devastación. En su indiferentismo, Lovecraft no parecía haberse apartado mucho del estilo cognitivo de la persona que aconsejaba a su amigo escribir sobre «un hombre con un odio morboso, frenético y estremecedor por el propio principio vital, que desea extirpar del planeta toda traza de organismo biológico, tanto animal como vegetal, incluyéndose a sí mismo». Ojalá hubiera al menos un hombre que pudiera satisfacer ese deseo. Entonces la tierra podría finalmente quedar «despejada», como escribió en su diario Wilbur Whately en "El horror de Dunwich".

El hecho de que alguien se vea atraído hacia los escritos de Lovecraft y sus congéneres se explica habitualmente como un aspecto natural del temperamento humano, un sano anhelo de nuestras almas por superar los límites de la existencia ordinaria. En su conferencia "Sobre la morbosidad", parte de una serie de breves disertaciones sobre el horror sobrenatural, un académico sólo conocido como Profesor Nadie (un seudónimo ostentosamente petulante) presenta su análisis de un individuo atípico que no comparte la indiscriminada motivación de la mayoría con respecto a lo horrendo y lo extraordinario, «un hombre con un odio morboso, frenético y estremecedor por el propio principio vital». Aunque para este individuo hay algo ciertamente estimulante en el horror sobrenatural, es una activación negativa más que positiva la que le complace por su antipatía hacia todo lo que vive. Cedamos ahora la palabra al profesor.

Aislamiento, tensión mental, esfuerzos emocionales, obsesiones visionarias, fiebres bien aprovechadas, repudios del bienestar: son sólo unos pocos de los muchos ejercicios que practica ese espécimen que denominaremos «el hombre morboso». Y nuestro tema del horror sobrenatural es una parte vital de su programa. Retirándose de un mundo de salud y cordura, o al menos uno que invierte diariamente en estos productos, el hombre morboso busca las sombras entre los bastidores de la vida. Se aparta en un rincón vivificado por frescas corrientes y perfumado con siglos de moho. Es en ese rincón en el que construye un mundo de ruinas con las piedras desportilladas de su imaginación, un mundo rancio lleno de cosas que huelen a la cripta.

Pero este mundo no es precisamente un santuario romántico para el sombrío de espíritu. Condenemos, pues, por un momento esta sima de postración. Aunque no existe un nombre para lo que se podría llamar el «pecado» del hombre morboso, aun así parece que transgrede alguna moral profundamente arraigada. El hombre morboso no parece hacer ningún bien a sí mismo ni a los demás. Y aunque todos sabemos que la depresión melancólica y las reflexiones lúgubres pueden ser muy sabrosas como guarnición de la existencia, ¡él ha hecho de ellas la especialidad de la casa! En último término, sin embargo, puede encarar esta acusación de infracción con un simple «¿Y qué?»

Ahora bien, esta respuesta da a entender que la morbosidad es algún tipo de vicio que debe perseguirse sin disculpa alguna, y cuyas ventajas y desventajas deben ser

disfrutadas o soportadas *fuera de la ley*. Pero como sembrador de vicio, aunque sólo sea en su propia alma, el hombre morboso incurre en la siguiente censura: que es un síntoma o una causa de decadencia tanto en la esfera individual como en la colectiva. Y la decadencia, como cualquier otro proceso del devenir, hace daño a todo el mundo. «¡Bien!», grita el hombre morboso. «¡No está bien!», le replica la multitud. Ambas posturas delatan orígenes sospechosos: una, el resentimiento; la otra, el miedo. Y cuando el debate moral sobre este asunto alcanza finalmente un punto muerto o se vuelve demasiado enredado para la verdad, entonces pueden empezar las polémicas psicológicas. Más adelante descubriremos otros enfoques desde los que puede abordarse este problema, suficientes para tenernos ocupados durante el resto de nuestras vidas.

Mientras tanto, el hombre morboso sigue ocupando inútilmente su *tiempo en la tierra*, hasta que al final —entre vientos desatados, pálida luz lunar y espectros macilentos— lo utiliza exactamente igual que todos los demás utilizan el suyo: hasta agotarlo.

Deshaciendo III —————

Cuando se pide a la gente que responda a la afirmación «Soy feliz: verdadero o falso», la palabra «verdadero» se pronuncia con bastante más frecuencia que «falso», incluso de forma abrumadora. Si confesar que uno no es feliz acarrea cierto desprestigio, ello no significa que quienes declaran la felicidad como su estado de ánimo dominante mientan descaradamente. La gente quiere ser feliz. Cree que debería ser feliz. Y si algún filósofo dice que nunca podrá ser feliz porque su consciencia ha determinado su infelicidad, ese filósofo no será tenido en cuenta, sobre todo si declama sobre la conveniencia de extinguir nuestra especie dejando de engendrar niños que tampoco podrán nunca ser felices aunque, para ampliar la cuestión, tampoco podrán nunca ser infelices dada su inexperiencia en existir. Preguntad a Zapffe.

> ¿Así que me pregunta si elegiría no haber nacido? Uno debe haber nacido para poder elegir, y la elección implica destrucción. Pero pregunte a mi hermano en esa silla de ahí. En realidad está vacía; mi hermano no llegó tan lejos. Aun así pregúntele, mientras viaja como el viento bajo el cielo, estrellándose contra la playa, olfateando la hierba, disfrutando de su fuerza mientras persigue su alimento vivo. ¿Cree que está afligido por su incapacidad para cumplir su destino en la lista de espera de la Cooperativa de Ahorro y Vivienda de Oslo? ¿Y alguna vez *le* ha echado *usted* en falta? Mire a su alrededor una tarde en un tranvía atestado y pregúntese si permitiría que una lotería seleccionara a uno de los pasajeros agotados como el que usted traería a

> este mundo. Ellos no prestan atención cuando una persona se apea y dos suben. El tranvía sigue rodando (“Fragmentos de una entrevista”, *Aftenposten*, 1959).

El argumento de que si nadie naciera nadie podría verse privado de la felicidad llama terriblemente la atención. Para los optimistas, este hecho no juega ningún papel en sus cálculos existenciales. Sin embargo, para los pesimistas es axiomático. Que un pesimista nos incite a vivir «heroicamente» con un cuchillo en la tripa o proclame que la vida no merece ser vivida carece de importancia. Lo que importa es que no se anda con ambages al afirmar que *el daño* es el Gran Problema que la filosofía tiene imperativamente que afrontar. Pero este problema sólo podría resolverse estableciendo un desequilibrio entre el daño y la felicidad que nos permitiera en principio decir qué es más deseable: la existencia o la no existencia. Aunque nunca se ha encontrado un argumento irrefutable sobre la indeseabilidad de la vida humana, los pesimistas siguen sudando la gota gorda en busca de uno. Los optimistas no tienen ninguna misión parecida. Cuando defienden la deseabilidad de la vida humana es sólo por reacción a los pesimistas que defienden lo contrario, aunque nunca se ha encontrado un argumento irrefutable sobre tal deseabilidad. El optimismo ha sido siempre una política encubierta de la cultura humana —que tuvo origen en nuestros instintos animales de supervivencia y reproducción—, más que un ideario articulado. Es la condición predefinida de nuestra sangre y no puede ser eficazmente cuestionada por nuestras mentes ni puesta en seria duda por nuestros dolores. Esto explicaría por qué en todas las épocas siempre ha habido más caníbales que pesimistas filosóficos.

Para los optimistas, la vida humana nunca necesita justificación, por mucho que se acumule el daño, porque siempre pueden decirse que las cosas mejorarán. Para los pesimistas, no hay medida alguna de felicidad —si algo como la felicidad puede existir para los seres humanos salvo como un malentendido— que pueda compensarnos por el daño de la vida. Como ejemplo extremo, un pesimista puede referirse al daño causado por un cataclismo natural o provocado por el hombre. Aducir una contrapartida hedónica al horror que acarrean estos cataclismos exigiría una gran inventiva por parte de un optimista, pero podría hacerse. Y la razón por la que podría hacerse, la razón del eterno punto muerto entre optimistas y pesimistas, es que no es posible establecer ninguna fórmula para medir proporciones y tipos de daño y felicidad en el mundo. Si se pudiera establecer una fórmula así, los pesimistas o los optimistas tendrían que ceder ante sus adversarios.

Una fórmula para establecer el desequilibrio en cuestión la ha propuesto el filósofo de la ética sudafricano David Benatar. En su obra *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* [Mejor no haber sido nunca: el daño de venir a la existencia] (2006), Benatar postula convincentemente que, dado que alguna medida de sufrimiento es inevitable para todos los que han nacido, mientras que la ausencia de felicidad no afecta a aquellos que hubieran podido nacer pero no lo hicieron, la

balanza se inclina a favor de no tener hijos. Por lo tanto, los procreadores infringen cualquier sistema concebible de moral y ética porque son culpables de hacer daño. Para Benatar, la cuantía del daño que siempre se produce no tiene importancia. Una vez se asegura el daño mediante la procreación de una criaturita, se cruza una línea entre la conducta moral-ética y la conducta inmoral-antiética. A juicio de Benatar, esta infracción de la moral y la ética ocurre en todos los nacimientos.

A quienes, como Benatar, argumentan que «el volumen ideal de la población mundial es cero» se les hace caso omiso como tipos de mente enfermiza. Como para acentuar este carácter enfermizo, Benatar afirma que procrear no sólo es dañino sino que debería considerarse tan atrozmente dañino que no hay ninguna felicidad que pueda compensarlo. Tal como actúa el daño en este mundo, no hay ninguno peor que el que ocasiona todos los demás. Pedid a William James una perspectiva sobre uno de esos grandes daños —que él llama «melancolía»— y sobre cómo se pasa por alto habitualmente en las vidas de adultos sanos.

El método que consiste en apartar la atención del mal y vivir simplemente en la luz del bien es espléndido mientras funciona. En muchas personas funcionará mucho más extensamente de lo que la mayoría estamos dispuestos a imaginar, y en cuanto a sus conquistas no podremos decir nada en contra como solución religiosa. No obstante, fracasa sin remedio cuando llega la melancolía, y aunque la mentalidad sana esté relativamente libre de ella, es inadecuada como doctrina filosófica porque los hechos malignos que rechaza positivamente considerar constituyen una porción genuina de la realidad y, después de todo, pueden ser la mejor clave para descubrir el significado de la vida y, posiblemente, los únicos en abrir nuestros ojos a los estratos más profundos de la verdad.

La vida normal contiene momentos tan penosos como los que llenan la melancolía demente, momentos en los que el mal extremado ve su oportunidad y toma la palabra. Las visiones de horror de los lunáticos provienen del material que suministran los hechos cotidianos. Nuestra civilización se basa en los residuos y la existencia de cada individuo surge en un espasmo solitario de agonía impotente. Amigo, si protestas, espera a verlo por ti mismo (*Las variedades de la experiencia religiosa*, 1902) [trad. de J. F. Yvars].

El propio James sufrió un ataque de melancolía, pero se recuperó plenamente y empezó a pensar de forma positiva, o al menos equívoca, sobre el hecho de estar vivo, respondiendo sí a la pregunta «¿Merece ser vivida la vida?» Sin embargo, debido a su honradez intelectual sabía que esta opinión necesitaba ser defendida como cualquier otra opinión. Ninguna lógica puede respaldarla. De hecho, la lógica rechaza toda sensación de que la vida merezca ser vivida, sensación que, según James, sólo puede infundir una creencia obstinada en un orden superior de existencia. Entonces todo sufrimiento parecerá valer la pena de la misma forma que la

vivisección de un perro, por utilizar el ejemplo de James, parecería valer la pena al animal si pudiera comprender la buena causa a la que sirve su dolor en pro de un orden superior de existencia humana. En su conferencia “¿Merece ser vivida la vida?”, James opinó que los seres humanos, a diferencia de los perros, pueden de hecho imaginar un orden de existencia superior al suyo que pueda justificar las peores adversidades de la vida mortal. James era un filósofo singular porque no tenía ninguna fe en la lógica. Y sin duda era prudente al adoptar tal actitud, porque la suerte de quienes intentan defender sus opiniones con la lógica no es envidiable.

Naturalmente, para quienes opinan que es «mejor ser» que «mejor no haber sido nunca», la lógica de Benatar en esta última proposición se rechaza como defectuosa, tanto más por cuanto sus conclusiones no vienen respaldadas por un consenso de la gente corriente. Al margen de la lógica, la reprobación ético-moral de la reproducción por parte de Benatar demuestra que la pervivencia de la humanidad no se acepta universalmente como un bien en sí, ni siquiera en un mundo supermoderno. Asimismo nos recuerda que nadie puede demostrar que todo nacimiento individual, o cualquier nacimiento individual, sea un bien en sí. Y *eso* es lo que habría que demostrar, al menos moral y éticamente hablando además de lógicamente hablando. (Para más sobre esto, véase el apartado *Presurizados* en el capítulo “El culto a los mártires sonrientes”.) Aunque la mayoría de la gente crea que *estar* vivo está bien —pues la alternativa a esta creencia no les resulta atractiva—, la rectitud del acto de causar que gente nueva *venga a estar viva* es sólo una cuestión de opinión.

Represión —————

En “El último Mesías”, Zapffe escribió: «Toda la vida que vemos hoy ante nuestros ojos, de lo más recóndito a lo más aparente, está enredada en mecanismos represivos sociales e individuales; pueden rastrearse hasta en las fórmulas más trilladas de la vida cotidiana». El cuarteto de fórmulas que Zapffe destacó como mecanismos individuales y sociales de represión es probablemente el más trillado que hubiera podido elegir, lo que acaso fue deliberado por su parte dado que nos resultan tan familiares y tan visibles en el día a día de nuestra existencia. Estos mecanismos están relacionados con la teoría psicoanalítica de la represión inconsciente, aunque también son peligrosamente accesibles a la mente consciente. Y cuando se accede a ellos, nadie puede admitirlos impunemente. No las personas con sobrepeso o los consumidores de tabaco, que deben hacerse los locos mientras engullen un pastel o fuman un cigarrillo. No los soldados que luchan en una guerra, que no deben ser conscientes de que se están jugando la vida y los miembros por una racionalización: su país, su dios, etc. No nadie que vaya a sufrir y a morir (es decir, todo el mundo), que no confesará voluntariamente que está jugando a los mismos viejos juegos durante el mayor tiempo posible para no obsesionarse con la idea de la mortalidad y

todas las cosas desagradables que pueden precederla. Y definitivamente no los artistas, que guardan su distancia estética por miedo a quedar paralizados por las realidades a las que «dan vida».

Una vez se accede a los hechos que ocultan los mecanismos represivos, deben extirparse de nuestra memoria —o nuevos mecanismos represivos deben sustituir a los viejos— para que podamos seguir estando protegidos por nuestro capullo de mentiras. Si esto no se hace, iremos por ahí lloriqueando mañana, tarde y noche en lugar de salmodiar que día tras día, en todos los aspectos, nos va mejor y mejor. Aunque a veces podamos reconocer los medios astutos que utilizamos para seguir haciendo lo que hacemos, esto es sólo un nivel superior de autoengaño y paradoja, no una prueba de que habitemos en las alturas de alguna metarrealidad en la que somos realmente reales. Decimos que sabemos lo que nos espera en esta vida, y lo sabemos. Pero no lo *sabemos*. No podemos si queremos sobrevivir y multiplicarnos.

Para ilustrar los esfuerzos de la humanidad por engañarse en beneficio de la especie existe una amplia literatura sobre el autoengaño, la negación y la represión[10]. Naturalmente, nadie que trabaje en este campo de estudio cree que la vida humana sea tal cenagal de autoengaño, negación y represión que no sepamos orientarnos en ella. Pero según el análisis del autoengaño, la negación y la represión que hace Zapffe, no podemos saber orientarnos sin pagar un alto precio por este conocimiento. Bastantes de nosotros debemos ofuscar nuestra consciencia para poder ser mucho menos conscientes de lo que podríamos, que es la tragedia de la especie humana, por si alguien lo había olvidado. Los que no sean capaces de hacer esto sufrirán las consecuencias.

Algunos estudiosos del autoengaño, la negación, etc., los consideran prácticas saludables si facilitan nuestra felicidad sin transgredir la felicidad de nuestros semejantes. Hablan del autoengaño, la negación, etc., como «ficciones útiles» o «ilusiones positivas», y les dan mucho bombo como algo esencial tanto para el individuo como para la sociedad. (En su libro *Vital Lies, Simple Truths: The Psychology of Self-Deception* [Mentiras vitales, verdades simples: la psicología del autoengaño], 1996, Daniel Goleman estudió cómo la gente y los grupos siguen el juego a designios facticios para contener la animosidad y la inquietud que se desencadenarían si se impusiera de algún modo un protocolo de sinceridad.) Otros creen que las prácticas de autoengaño son demasiado complejas para poder analizarlas útilmente. Esto no quiere decir que las prácticas de autoengaño no respalden actos atroces mediante la ingeniosa negación de tales actos (Stanley Cohen: *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering* [Estados de negación: saber sobre las atrocidades y el sufrimiento], 2001); sólo quiere decir que no podemos saber cómo funciona el autoengaño en estos casos. Finalmente, muchos de los que estudian el autoengaño creen que no somos capaces de autoengaño porque no podemos saber algo conscientemente y al mismo tiempo no saberlo conscientemente,

pues esto nos haría caer en una paradoja.

Sin embargo, otros han conseguido eludir con razonamientos esta supuesta paradoja. Un ejemplo de tales razonamientos lo presenta Kent Bach ("An Analysis of Self-Deception" [Un análisis del autoengaño], *Philosophy and Phenomenal Research*, 1981), que ofrece tres medios de evitar pensamientos indeseados que sin embargo son accesibles a la consciencia de un sujeto: *racionalización, evasión e interferencia*. Estos medios son idénticos a los métodos de aislamiento, anclaje y distracción que advirtió Zapffe en la vida humana. Cada uno de ellos puede mantener a un sujeto en un estado de autoengaño respecto a la realidad de las cosas. Por supuesto, el ensayo de Bach no amplía sus tres categorías de autoengaño a la entera especie humana, como hace Zapffe. Recordemos que para Zapffe todos somos por naturaleza y necesidad seres falsos y paradójicos y deberíamos extinguir nuestra existencia como extraños a la realidad que no podemos vivir como somos y no podemos vivir de otro modo, que debemos constreñir nuestra consciencia porque, trágicamente, nuestra cordura depende de ello.

En su obra *Why We Lie: The Evolution of Deception and the Unconscious Mind* [Por qué mentimos: la evolución del engaño y la mente inconsciente] (2007), David Livingstone Smith examina los mecanismos del autoengaño y la negación, tanto individuales como sociales, en términos de psicología evolutiva. Este enfoque le lleva a una conclusión sobre estos mecanismos que es compatible con el diagnóstico de Zapffe de la humanidad como una paradoja. La tesis de Smith es que en algún momento de su pasado remoto la mente humana se dividió en los niveles duales de procesos conscientes e inconscientes para engañarse mejor a sí misma y a las demás con vistas a la adaptación. Esto hace a la hipótesis de Smith sobre el proceso de negación equivalente a la de la teoría psicoanalítica de la represión, según la cual los individuos niegan los hechos intragables sobre sí mismos a sí mismos y, por extensión, a los demás. Smith es de hecho psicoanalista, y ello puede advertirse en su afirmación de que «la constante posibilidad de engaño es una dimensión crucial de toda relación humana, incluso de la más central: nuestra relación con nosotros mismos». Para cometer este engaño, uno debe reprimir la consciencia de estar engañando, lo que no excluye el autoengaño respecto a la propia consciencia y lo que revela sobre la vida humana. Por tanto, Smith se alía efectivamente con la postura de Zapffe de que el ser humano

ejerce… una *represión* [subrayado de Zapffe] más o menos consciente sobre su excedente abrumador de consciencia. El proceso es prácticamente constante durante nuestras horas de vigilia y actividad, y constituye una exigencia de la adaptabilidad social y de todo a lo que nos referimos habitualmente como una vida normal y sana.

La psiquiatría trabaja incluso con el supuesto de que lo «sano» y viable va de la mano de lo superior en términos personales. La depresión, el «miedo a la vida», el rechazo de alimento y demás se entienden invariablemente como signos de un estado

patológico y se tratan en consecuencia. A menudo, sin embargo, estos fenómenos son mensajes de un sentido de la vida más hondo e inmediato, frutos amargos de una genialidad de pensamiento o sentimiento que está en la raíz de las tendencias antibiológicas. No es que el alma esté enferma, sino que su protección falla, o bien es rechazada porque se experimenta —correctamente— como una traición al potencial superior del ego.

Aunque Zapffe consideraba el psicoanálisis como otra forma de anclaje, si un mecanismo represivo es accesible a nuestra consciencia o si es totalmente inconsciente parece una cuestión trivial. Tanto para Smith como para Zapffe conducen a lo mismo: la oclusión de lo real. Otra cosa que tienen en común Smith y Zapffe es que sus ideas sobre la humanidad no son científicamente verificables y no lo serán durante mucho tiempo, o quizá nunca. Y sin presentar una prueba en una bandeja, quienquiera cuyas ideas sean intragables para los científicos, los filósofos y los mortales medios debe por fuerza esperar muy poca atención. Smith no parece entender esto, y en las páginas finales de su libro expresa su esperanza de que la humanidad «se vuelva realista» algún día. Al final de “El último Mesías”, Zapffe expresó un pesimismo incondicional respecto a la posibilidad de que esto ocurra, que era a todas luces la única actitud razonable que podía adoptar. El propio Smith podría considerar «volverse realista» respecto a su esperanza de que alguna vez nos volvamos realistas, dado que la humanidad siempre tendrá sus razones para reprimirse, engañarse y ser irreal. No cabe realísticamente esperar una utopía en la que ya no negaremos las realidades que ahora debemos reprimir. ¿Y quién sino un pesimista desearía esa utopía?

La eficacia de los mecanismos represivos de la consciencia ha sido analizada desde muchas perspectivas, sobre todo en relación con el miedo a la muerte. Una enumeración de las estrategias tradicionales para afrontar la tanatofobia aparece en *Choices for Living: Coping with the Fear of Dying* [Opciones de vida: encarar el miedo a morir] (2002), de Thomas S. Langer. Aunque el subtítulo del libro sugiera que se centra en el miedo a morir, trata más bien del miedo a la muerte, no del sufrimiento y el terror que pueden acompañar una migración breve o prolongada a la muerte. De hecho, el libro de Langer, como muchos otros de su tipo, se atiene a la vida más que a la muerte o al morir, que parecen ser sólo contingencias borrosas mientras una persona está viva.

DOCTOR: «Me temo que tiene usted un tumor inoperable y le queda poco tiempo de vida».

PACIENTE: «No puede ser. Me siento perfectamente».

POLICÍA: «Lamento informarle, señora, de que su marido ha tenido un accidente de tráfico. Ha muerto».

ESPOSA: «No puede ser. Salió de casa hace sólo diez minutos».

Por supuesto, al cabo de un rato el paciente de cáncer y la mujer que acaba de perder a su marido terminan por aceptar sus respectivas realidades. La aceptación de la nueva situación de uno, en vez de volverse loco o reaccionar de alguna otra manera patológica, parece ser el proceso habitual —a condición, naturalmente, de que la persona viva lo suficiente para aceptarla y no muera antes de un tumor inoperable. En los medios de comunicación y en todas las formas de entretenimiento se pasan la vida exponiéndonos estos golpes de infortunio. Pero aun así no hacemos caso del viejo dicho «Confía en lo mejor, pero espera lo peor». En lugar de eso, esperamos lo mejor y pensamos que tenemos una buenísima posibilidad de conseguirlo. Si esperáramos realmente lo peor, podríamos volvernos locos o reaccionar de alguna otra manera patológica antes de que lo peor nos ocurriera a nosotros y a los nuestros. Y eso sería realmente lo peor.

Sufrimiento I —————

Casi todos los filósofos que escriben sobre la muerte estudian la materia en abstracto, dejando entre paréntesis o encogiéndose de hombros ante los hechos desagradables que ocurren a la cabecera de la cama. Cuando los filósofos se dignan prestar alguna atención al hecho de morir, debe estudiarse como una subcategoría de SUFRIMIENTO, EL SENTIDO DEL, algo que pocos pensadores discuten al margen de la filosofía moral y la ética, pasatiempos cognitivos relativamente ligeros al lado de la lógica, la epistemología, la ontología, etc. Las filosofías que tienen como tema dominante el sufrimiento humano son tratadas con displicencia por los tipos analíticos, que dejan SUFRIMIENTO, EL SENTIDO DEL a las religiones como el budismo o el cristianismo, o a los pesimistas. A menos que un filósofo esté dispuesto a llegar hasta el final del asunto, a adoptar una postura firme respecto a su relevancia para el conjunto de la vida humana, como hicieron Schopenhauer y otras pocas reliquias de la era premoderna, rehuirá decir nada sobre el sufrimiento.

Uno que no lo rehuyó del todo fue el filósofo británico de origen austríaco Karl Popper, que en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) dijo ciertamente una o dos cosas sobre el sufrimiento humano. En pocas palabras, Popper puso al día el utilitarismo del filósofo británico decimonónico John Stuart Mili, que escribió: «Las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, e incorrectas en la medida en que tienden a promover aquello que es contrario a la felicidad». Popper transformó este resumen de un utilitarismo positivo en un utilitarismo *negativo* cuya posición estableció cómodamente como sigue: «En el campo de la ética se gana en claridad si formulamos nuestras exigencias de forma negativa, es decir, si exigimos la eliminación del sufrimiento más que la promoción

de la felicidad». Llevada a su conclusión lógica y más humanitaria, la exigencia de Popper sólo puede tener como fin la eliminación de aquellos que ahora sufren y también de los seres «hipotéticos» que sufrirán si nacen. ¿Qué otra cosa puede significar «la eliminación del sufrimiento» si no es su abolición total, y la nuestra? Naturalmente, Popper paró el carro mucho antes de sugerir que eliminar el sufrimiento exigiría nuestra eliminación como especie. Pero como bien señaló R. N. Smart (*Mind* [Mente], 1958), esa es la única conclusión que se puede sacar del utilitarismo negativo.

En "El último Mesías", Zapffe no se muestra optimista sobre la eliminación del sufrimiento, ni tampoco tan ingenuo como para implorar una solución comunal para eliminarlo cepillándose a toda la especie humana, como hicieron los cátaros y los bogomilos. (Sí que fustiga la barbaridad de la proscripción social o religiosa del suicidio, pero no es un abanderado de esta forma de salvación personal.) Para repetirnos con los debidos reparos, el pensamiento de Zapffe es ante todo un apéndice al de diversas sectas e individuos que han decidido que la existencia consciente es tan odiosa que la extinción es preferible a la supervivencia. Tiene asimismo el valor de dar una nueva respuesta a una vieja pregunta: «¿Por qué se debería librar a las generaciones nonatas de entrar en la trilladora humana?» Pero lo que podría llamarse «la paradoja de Zapffe», en la tradición de fórmulas con nombres posesivos que saturan los manuales de filosofía, es tan inútil como las proposiciones de cualquier otro pensador que sea provida o antivida o que sólo esté jugando con los conceptos para decidir qué es la realidad y si podremos alguna vez conocerla. Dicho esto, podemos seguir como si no se hubiera dicho. La medida del pensamiento de un filósofo no está en sus respuestas o en los problemas que plantea, sino en lo bien que trastea con estas respuestas y problemas para conseguir que estimulen las mentes ajenas. De ahí la importancia —y la inutilidad— de la retórica. Preguntad a cualquier pesimista acérrimo, pero no esperéis que espere que os toméis sus palabras en serio.

Sufrimiento II —————

El mayor ataque contra el pesimismo filosófico quizá sea que su único tema es el sufrimiento humano. Este es el último artículo de la lista de obsesiones de nuestra especie y quita valor a todo lo que nos importa, como el Bien, lo Bello y una Taza de Váter Limpia y Reluciente. Para el pesimista, todo lo que se considere aisladamente del sufrimiento humano o cualquier cognición que no tenga como motivo el origen, la naturaleza y la eliminación del sufrimiento humano es algo básicamente recreativo, tanto si adopta la forma de investigación conceptual como de acción física en el mundo —por ejemplo ahondar en la teoría de juegos o viajar al espacio exterior, respectivamente. Y por «sufrimiento humano» el pesimista no entiende ningún sufrimiento particular y su alivio, sino el sufrimiento en sí. Se pueden descubrir

remedios para algunas enfermedades y se pueden corregir las barbaridades sociopolíticas. Pero estos no son más que apaños. El sufrimiento humano seguirá sin tener solución mientras existan seres humanos. La única solución verdaderamente eficaz para el sufrimiento es la que propone Zapffe en "El último Mesías". Puede que no sea una solución bienvenida en un mundo de apaños, pero pondría fin para siempre al sufrimiento, si alguna vez nos decidimos a aplicarla. El credo del pesimista, o uno de ellos, es que la no existencia nunca ha hecho daño a nadie y la existencia hace daño a todo el mundo. Aunque nosotros mismos podamos ser creaciones ilusorias de la consciencia, nuestro dolor es sin embargo real.

Como especie entusiasta de la supervivencia, nuestros éxitos se calculan en función del número de años que hemos ampliado nuestra vida, y la reducción del sufrimiento es sólo incidental respecto a este objetivo. Permanecer vivos en casi cualquier circunstancia es una enfermedad que tenemos. Nada puede ser tan poco saludable como «vigilar nuestra salud» como medio para retrasar la muerte. Los esfuerzos que hacemos para aplazar el último suspiro sólo demuestran un terror morboso de ese evento. Por contraste, nuestro miedo al sufrimiento es deficiente. Así lo sugiere el Edgar de Shakespeare cuando imparte la sabiduría de que «Lo peor no ha llegado / Mientras podamos aún decir "Lo peor es esto"». Oficialmente no hay peor destino que la muerte. Extraoficialmente hay una profusión de destinos peores. Para algunas personas, el mero hecho de vivir con el pensamiento de que morirán es un destino peor que la propia muerte.

La longevidad es sin duda un valor supremo en nuestras vidas, y encontrar un correctivo para la mortalidad es nuestro proyecto compulsivo. Todo vale con tal de alargar nuestra residencia terrenal. Y cómo se han visto recompensados nuestros esfuerzos. Ninguna necesidad de embutir nuestras vidas en dos o tres décadas ahora que podemos embutirlas en siete, ocho, nueve o más. La esperanza de vida de los mamíferos no domesticados no ha cambiado nunca, mientras que la nuestra ha aumentado a pasos agigantados. Qué golpe para la especie humana. Inconscientes de cuánto tiempo vivirán, otras formas de vida de sangre caliente son comparativamente unos haraganes. Es verdad que el tiempo se nos acabará como se les acaba a todas las criaturas, pero al menos podemos soñar que algún día podremos *elegir* nuestra fecha límite. Entonces quizá podremos todos morir de lo mismo: una hartura asesina de nuestra durabilidad en un mundo que es MALIGNAMENTE INÚTIL.

«Sin valor», más que «inútil», es el epíteto más familiar en este contexto. La razón para usar «inútil» en lugar de «sin valor» en esta frase histriónicamente escrita en mayúsculas es que «sin valor» viene unido a los conceptos de deseabilidad y valor, y *mediante su depreciación* los introduce en la combinación existencial. «Sin valor», por otra parte, no sugiere en tanta medida estos conceptos. En otras partes de esta obra, «sin valor» se relaciona con el lenguaje del pesimismo y hace todo el daño que puede. Pero lo endiablado del asunto es que «sin valor» no tiene en realidad suficiente alcance cuando se habla pesimistamente sobre el carácter de la existencia.

La pregunta «¿Vale la pena vivir?» se ha formulado demasiadas veces. Este uso de «valer» suscita impresiones de un buen surtido de experiencias que son posiblemente deseables y valiosas dentro de unos límites y que pueden sucederse unas a otras de tal modo que sugiera que la vida no carece totalmente de valor. Con «inútil», los tenues espíritus de la deseabilidad y el valor no levantan la cabeza con la misma prontitud. Naturalmente, la *inutilidad* todo lo que es o podría ser alguna vez está sujeta a los mismos repudios que la *falta de valor* de todo lo que es o podría ser alguna vez. Por esta razón se ha adjuntado a «inútil» el adverbio «malignamente» para darle un poco más de elasticidad semántica y una dosis de toxicidad. Pero para expresar de forma mínimamente adecuada el sentido de la inutilidad de todo haría falta una modalidad no lingüística, algún tipo de efusión surgida de un sueño que amalgamara toda la gradación de lo inútil y nos transmitiera sin palabras la inanidad de la existencia en cualquier circunstancia posible. Desprovistos como estamos de tales medios de comunicación, la inutilidad de todo lo que existe o podría posiblemente existir debe declararse con escasa potencia.

No es sorprendente que nadie crea que todo es inútil, y con razón. Todos vivimos dentro de marcos relativos, y dentro de esos marcos la inutilidad se sale ampliamente de la norma. Un pasapurés no es inútil si uno quiere hacer puré. Para algunas personas, un sistema de ser que incluya un más allá de eterna beatitud puede no parecer inútil. Podrían decir que ese sistema es absolutamente útil porque les da la esperanza que necesitan para sobrellevar esta vida. Pero un más allá de eterna beatitud no es ni puede ser absolutamente útil sólo porque tú necesites que lo sea. Es parte de un marco relativo y no es nada fuera de él, del mismo modo que un pasapurés es sólo parte de un marco relativo y sólo es útil si necesitas hacer puré. Una vez hayas sobrellevado esta vida para llegar a un más allá de eterna beatitud, no te servirá de nada ese más allá. Habrá hecho su trabajo, y lo único que tendrás es un más allá de eterna beatitud: un paraíso para hedonistas reverentes y libertinos piadosos. ¿De qué sirve eso? Daría igual que no existieras en absoluto, tanto en esta vida como en un más allá de eterna beatitud. Cualquier tipo de existencia es inútil. Nada se justifica por sí mismo. Todo se justifica sólo en el sentido relativista de un pasapurés.

Hay personas que no están dispuestas a tomar las armas por algo como el relativismo de un pasapurés, mientras que otras sí. Estas últimas quieren pensar en términos de absolutos que sean realmente absolutos y no meros pasapurés absolutos. Los cristianos, los judíos y los musulmanes tienen un verdadero problema con un sistema de ser de pasapurés. Los budistas no tienen ningún problema con un sistema de pasapurés porque para ellos no hay absolutos. Lo que necesitan es percatarse de la verdad de la «generación dependiente», que significa que todo está relacionado con todo lo demás en una gran red de pasapurés que están siempre interactuando entre sí. Así que el único problema que tienen los budistas es *no* ser capaces de percatarse de que la única cosa absolutamente útil es la percatación de que todo es una gran red de pasapurés. Piensan que si pueden superar este obstáculo quedarán eternamente

liberados del sufrimiento. Al menos confían en que será así, que es todo lo que necesitan realmente para sobrellevar esta vida. Según la fe budista, sufre todo aquel que no puede ver que el mundo es una red de pasapurés MALIGNAMENTE INÚTIL. Sin embargo, eso no hace a los budistas superiores a los cristianos, judíos y musulmanes. Sólo quiere decir que tienen un sistema diferente para sobrellevar una vida donde lo único que podemos hacer es esperar a que unas sombras mohosas pronuncien nuestros nombres cuando estén listas para recibirnos. Después de eso, no habrá nadie que necesite algo que no sea absolutamente inútil. Preguntad a cualquier ateo.

Ecocidio —————

Pese al trabajo de Zapffe como filósofo, aunque no en sentido profesional (se ganaba la vida escribiendo poemas, obras de teatro, cuentos y piezas humorísticas), se le conoce mejor como uno de los primeros ecologistas, que popularizó el término «biosofía» para denominar una disciplina que iba a ensanchar el ámbito de la filosofía para incluir los intereses de otros seres vivos además de los seres humanos. En este sentido, sirve de inspiración para los ecologistas que se preocupan por el bienestar de la tierra y sus organismos. También aquí nos sorprendemos —y el propio Zapffe se sorprendía, según afirmó— en el acto de conspirar para construir barricadas contra los hechos repugnantes de la vida afiliándonos a una causa (en este caso el ecologismo) que escamotea la verdadera cuestión. El vandalismo contra el medio ambiente no es más que una expresión lateral del rechazo de la humanidad a mirar en las fauces de la existencia.

La verdad es que no tenemos más que un pie apoyado en el entorno natural de este mundo. Otros mundos nos reclaman constantemente apartándonos de la naturaleza. Vivimos en un hábitat de irrealidades —no de tierra, aire, agua, flora y fauna—, y las ilusiones que nos acunan derrotan siempre a la lúgubre lógica. Sin embargo, algunos de los ecologistas más combativos han coincidido con Zapffe en que deberíamos retirarnos de la existencia. Pero su defensa de un suicidio a escala mundial como estrategia para salvar la tierra de su saqueo por los seres humanos no se menciona en “El último Mesías” y probablemente Zapffe no la tenía en mente cuando escribió este ensayo. Por atractivo que pueda ser un pacto de suicidio universal, ¿por qué tomar parte en él sólo para conservar este planeta, esta pálida bombilla en la negrura del espacio? La naturaleza nos produjo, o al menos subvencionó nuestra evolución. Se coló ilegalmente en un desierto inorgánico y montó un negocio. Lo que salió de ahí fue un asilo de pobres global con trabajo forzoso donde nada descansa nunca, donde la generación y el descarte de la vida ocurren incesantemente. Así pues, ¿en virtud de qué tiene derecho a ser absuelta de su pecado original, un delito capital a la inversa, del mismo modo que la

reproducción le hace a uno cómplice necesario de la muerte de una persona?

En su curso, la naturaleza ha cometido numerosas meteduras de pata. A estos engendros los deja extinguirse, como tiene por costumbre la naturaleza. Quizá será así como desapareceremos nosotros: una muerte natural. No obstante, se puede teorizar ociosamente que la naturaleza tiene un plan especial para los seres humanos y nos ideó como un medio de derogarse a sí misma, de modo muy parecido al Dios autosupresor de Mainländer. Una idea extravagante, qué duda cabe, pero no la más extraña que hayamos oído o secundado. Al menos podríamos aceptar la hipótesis y ver adónde nos conduce. Si se demuestra inviable, ¿qué daño hay en ello? Pero hasta entonces no nos dejemos arrastrar por el plan de la naturaleza, que incluye nuestro saqueo de la tierra como medio paradójico de vivir mejor en ella, o al menos de vivir como nos ordena *nuestra naturaleza*.

Nosotros no nos hicimos a nosotros mismos, ni forjamos un mundo que no puede funcionar sin dolor, un dolor enorme si vamos a eso, con un poco de placer, muy poco, para tenernos engañados: un mundo en el que todos los organismos se ven inexorablemente impulsados por el dolor a lo largo de toda su vida a hacer aquello que aumente sus posibilidades de sobrevivir y crear más seres como sí mismos. Si no se ataja, este proceso durará todo el tiempo que siga palpitando una sola célula en este pozo negro del sistema solar, esta cloaca de la galaxia. Así que ¿por qué no echar una mano en el suicidio de la naturaleza? A falta de una deidad a la que pedir cuentas por un mundo en el que reina un dolor terrible, echemos la culpa de nuestros problemas a la naturaleza. Nosotros no creamos un entorno poco acogedor para nuestra especie, lo hizo la naturaleza. Da la impresión de que la naturaleza estaba intentando acabar con nosotros, o que nos suicidáramos una vez nos cayó encima la calamidad de la consciencia. ¿En qué estaba pensando la naturaleza? Intentamos antropomorfizarla, romantizarla, hacerla entrar en nuestros corazones. Pero la naturaleza guarda su distancia, dejando que nos las arreglemos por nuestra cuenta. Así sea. La supervivencia es una calle de dos sentidos. Una vez nos establezcamos en otro mundo, podremos volar este planeta desde el espacio exterior. Es la única forma de asegurarnos de que su hedor no nos seguirá. Que se salve si puede —se sabe que los condenados son capaces de realizar todo tipo de acrobacias para eludir sus sentencias. Pero si no puede destruir lo que ha hecho, y qué podría a fin de cuentas deshacerlo, entonces que perezca junto con toda otra cosa viviente que ha introducido al dolor. Aunque, por lo que sabemos, ninguna especie ha cedido nunca al dolor hasta el punto de renunciar a su existencia, no es un fenómeno al que se canten alabanzas a menudo.

Desesperanza —————

En “El último Mesías” de Zapffe, la figura titular aparece al final y hace el siguiente pronunciamiento burlonamente socrático y bíblicamente paródico: «Conoceos a vosotros mismos: *sed infértiles y dejad la tierra en silencio tras vuestra paso*» (subrayado de Zapffe). Según imagina Zapffe la escena, las palabras del último Mesías no serán bien recibidas: «Y cuando hubo hablado, todos se abalanzaron en tropel sobre él, encabezados por los fabricantes de chupetes y las comadronas, y le enterraron en la uñas de sus dedos». Semánticamente hablando, el último Mesías no es un mesías, porque no salva a nadie y es borrado de la memoria humana por un grupo vigilante cuyos cabecillas son «los fabricantes de chupetes y las comadronas». Por otra parte, una resurrección parece lo menos probable en el futuro del último Mesías.

Exponer por qué la humanidad no debería demorarse más en la tierra es una cosa; creer que esta proposición será aceptable para otros es otra muy distinta. Debido a la nota de desesperanza en la coda al ensayo de Zapffe, no nos animamos a imaginar un mundo en el que la autoliquidación de la humanidad pudiera llevarse a cabo alguna vez. El propio noruego no se tomó la molestia de hacerlo en “El último Mesías”. Y no tenía por qué, ya que primero hubiera debido imaginar una nueva humanidad, que no es algo que se suela hacer al margen de la ficción, un recurso del realismo pero no de la realidad.

Sin embargo, estos nuevos humanos no tendrían que ser organismos superevolucionados o de otro modo extraños que vivieran en el futuro lejano. Sólo tendrían que ser como Zapffe a la hora de reconocer que una retirada de la escena terrenal sería un acto caritativo en beneficio de los nonatos. Extinguirnos puede parecer una tarea monumental, pero no una que requiriese un lapso de tiempo insuperable. Zapffe calculó optimistamente que los miembros de la nueva humanidad podrían ser evacuados de la existencia en el curso de unas cuantas generaciones. Y sin duda podría hacerse. A medida que su número fuera menguando, estos eslabones terminales de nuestra especie podrían ser los individuos más privilegiados de la historia y compartir entre sí comodidades materiales antaño sólo reservadas a las clases bien nacidas o adineradas del mundo. Dado que el lucro personal quedaría trasnochado como motivo para la nueva humanidad, sólo habría un aliciente defendible para trabajar: ayudarse unos a otros a alcanzar el final, un proyecto que mantendría a todo el mundo ocupado en lugar de quedarse mirando sin más al vacío a la espera del fin. Incluso podrían intercambiarse sonrisas radiantes entre estos desinteresados benefactores de aquellos que nunca se verían obligados a existir. ¿Y cuántos acelerarían el proceso de extinción una vez se despenalizara la eutanasia y se ofreciera en formas humanas y hasta agradables?

Qué alivio, qué desahogo sería haber cerrado el libro de la humanidad. Pero no haría Falta cerrarlo del todo. A medida que avanzáramos hacia la reducción del rebaño, las parejas podrían seguir introduciendo nuevas caras en el redil humano mientras los miles de millones pasarían a ser millones y luego miles. Nuevas

generaciones aprenderían sobre el pasado y, como las que las precedieron, se sentirían afortunadas por no haber nacido en épocas con menos ventajas y remedios, aunque todavía podrían seguir jugando a indios y vaqueros, policías y ladrones, directivos y trabajadores. Los últimos de nosotros podrían ser de lejos los mejores de nosotros que hayan hollado la faz de la tierra, los grandes ejemplares de una humanidad en la que soñábamos con convertirnos antes de que nos percatáramos de la realidad de que sólo somos una multitud siempre en busca de nuevos reclutas.

Naturalmente, esta descripción de un final programado mediante un pacto de extinción parecerá abominable a los que viven ahora con la esperanza de un futuro mejor (no necesariamente uno en el que se hayan hecho progresos gloriosos hacia el alivio de la desdicha humana, pero al menos uno que les exculpará parcialmente de una indiferencia depravada por el daño al que predestinan a sus jóvenes). También puede parecer una utopía romantizada, dado que aquellos que predicen grandes reajustes en la autoconcepción de la humanidad (Karl Marx y compañía) suelen creer que cuando se establezcan sus «verdades» florecerá una revolución ética. Peor aún, o quizá mejor si la solución al sufrimiento humano ha de ser definitiva, la idea de una nueva humanidad puede ser una cortina de humo para una oligarquía tiránica gobernada por militantes de la extinción más que un santuario social y psicológico para una especie que acaricie la meta universal de delimitar su estancia en la tierra. Si Zapffe se ejercitó inútilmente formulando la tesis de “El último Mesías”, fue lo bastante listo como para darle un final desesperanzado. Con toda certeza, la humanidad es y será siempre incapaz de hacerse cargo de su propia liberación. Lo ilusorio nos acompañará siempre, haciendo que el dolor, el miedo y la negación de lo que tenemos delante de las narices sea el estilo de vida preferido y el que transmitiremos a innumerables generaciones.

La acogida que tuvieron las investigaciones de un científico canadiense llamado Michael Persinger puede considerarse sintomática del genio de la humanidad para mantenerse enclaustrada en sus viejas maneras. En la década de 1980 Persinger modificó un casco de motorista para alterar los campos magnéticos del cerebro de su usuario, induciendo una variedad de sensaciones extrañas. Entre ellas hubo experiencias en las que los sujetos se sentían cercanos a fenómenos sobrenaturales que incluían fantasmas y dioses.

Los ateos utilizaron los estudios de Persinger para remachar su argumento sobre la subjetividad del sentido de lo sobrenatural de cada cual. Para no quedarse atrás, los creyentes escribieron también libros en los que argüían que el casco-de-motorista-emisor-de-campo-magnético demostraba la existencia de un dios que «se conectaba» directamente con nuestros cerebros. En torno a este y otros experimentos de laboratorio se desarrolló un campo de estudio denominado neuroteología. Aunque puedas respaldar una teoría científica con un garrote de datos que debería dejar inconsciente a la santa oposición, ellos seguirán en pie dispuestos a desacreditarte —

en vista de que la prisión, la tortura y la ejecución pública se han ido por el mismo camino que los cinturones de castidad.

Para los escritores de horror sobrenatural, la ventaja de este punto muerto es que la mayor parte de la humanidad seguirá sumida en el miedo, porque nadie puede estar seguro nunca de su propia situación ontológica ni de la de los dioses, demonios, invasores alienígenas y otros espantajos diversos. Un budista aconsejaría que nos olvidáramos de si los cocos que hemos inventado o adivinado son o no reales. La gran pregunta es esta: ¿somos reales *nosotros*?

Debatibilidad ——————

Aunque la teoría de Zapffe sea perceptible en nuestras vidas, en realidad no tenemos ninguna sensación, o ninguna sensación fuerte, de que los seres humanos sean seres falsos y paradójicos, al menos todavía no. Y si la tuviéramos, ¿por qué iba a significar eso que deberíamos extinguirnos en vez de continuar viviendo como hemos hecho durante todos estos años? Cabe pensar que los neurocientíficos y los geneticistas tendrían también buenas razones para atarse una soga al cuello, porque poco a poco han ido descubriendo que gran parte de nuestro pensamiento y nuestra conducta es atribuible a conexiones neurales y a la herencia más que al control personal sobre los individuos que somos, o que pensamos ser. Pero no consideran que el suicidio sea obligatorio sólo porque sus experimentos de laboratorio les estén informando de que la naturaleza humana puede ser nada más que una naturaleza de marioneta. Ni el más leve escalofrío de lo siniestro o lo horrible les recorre el espinazo, sólo la emoción del descubrimiento. La mayoría de ellos se reproducen y no creen que haya nada censurable en ello. Si consiguieran que un cadáver se incorporase en una mesa de operaciones, exclamarían jubilosamente «¡Está vivo!» Y nosotros también. ¿A quién le importa que los seres humanos surgieran de materias fangosas? Podemos vivir con ello, o la mayoría de nosotros puede. En realidad, probablemente podremos vivir aún bastante tiempo con cualquier concepción de nosotros mismos. Aunque tengamos fases en las que el poder del pensamiento positivo decaiga, ningún descubrimiento científico ni ninguna otra cosa puede afectarnos de forma duradera, al menos no en un futuro previsible. Como especie dotada de consciencia, tenemos sin duda nuestros inconvenientes. Pero estos tienen una importancia desdeñable en comparación con lo que sería sentir en nuestro fuero interno que sólo somos marionetas humanas: cosas con una identidad errónea que deben vivir con el terrible conocimiento de que *no* están saliendo adelante por su cuenta y que no son lo que una vez pensaron que eran. Actualmente, apenas nadie puede concebir que esto vaya a ocurrir: que vayamos a tocar fondo y a descubrir para nuestra desesperación que nunca podremos volver a resucitar nuestras represiones y negaciones. Hasta que no llegue ese día de ilusiones perdidas, si es que llega, no seremos todos capaces de concebir algo así. Pero

muchísimas más generaciones pasarán por la vida antes de que eso ocurra, si es que ocurre.

¿QUIÉN ANDA AHÍ?

Lo siniestro I —————

Ningún filósofo ha contestado nunca de forma satisfactoria a la siguiente pregunta: «¿Por qué debería haber algo en vez de nada?» A primera vista parece una pregunta muy legítima. Pero el hecho mismo de plantearla puede parecemos a algunos inexplicable, incluso absurdo. Lo que sugiere la pregunta es nuestro desasosiego con Algo. Por otra parte, no hay nada inquietante en Nada, porque no podemos tomarlo en consideración. Algo permite o requiere nuestra experiencia de lo siniestro. Ya hablemos de algo que evolucionó naturalmente o fue hecho por los dígitos y pulgares oponibles de la humanidad, ya sea animado o inanimado, ese algo puede llegar a resultarnos siniestro, una contravención de lo que pensamos que debería o no debería ser.

Del mismo modo que la mayoría compartimos un modelo general de sentimiento sobre lo que es bueno o malo en sentido moral, también compartimos un modelo general de sentimiento sobre lo que es correcto o erróneo con respecto al mundo y a nosotros mismos: una autoridad interior que juzga a los entes y sucesos como dentro o fuera de las fronteras de la realidad. Al experimentar lo siniestro, hay una sensación de *algo erróneo*. Se ha detectado una transgresión que alarma a nuestra autoridad interior respecto a cómo se supone que algo debe ocurrir, existir o comportarse. Por supuesto, nuestra autoridad interior también puede estar equivocada, quizá porque es una invención de la consciencia basada en un acervo de leyes que sólo están escritas en nuestro interior y no un detector de lo que es correcto o erróneo en ningún sentido real, dado que nada es realmente correcto o erróneo en ningún sentido real. Que podamos estar equivocados sobre si algo es erróneo sería de suyo una equivocación según nuestra autoridad interior, que entonces emitiría una señal de siniestro respecto a su propio error que le sería devuelta para otra ronda de señalización con arreglo al principio de que todo lo que sabe es erróneo, lo que quiere decir que Algo es siempre erróneo. Sin embargo, para el bienestar de nuestro funcionamiento estamos asegurados contra los efectos adversos de una señal de error siniestro en ciclo continuo por nuestra incapacidad para reconocerla, aunque puede que esté parpadeando todo el rato, lo que explicaría nuestro desasosiego con Algo. Pero aun así podemos percibir que otros fenómenos están en el lado erróneo de lo correcto y lo erróneo: cosas que no ocurren o existen o se comportan de la manera en que sentimos que deberían.

Incluso las cosas más comunes y corrientes pueden darnos esta impresión. En un abrir y cerrar de ojos pueden dejar de ser vistas de la manera en que usualmente las vemos y pasar a ser vistas como algo diferente, algo que quizá no podamos nombrar. Esta inestabilidad de la cualidad y el significado en algo —por ejemplo una

marioneta— repele nuestro examen prolongado de ese algo, porque cuanto más dura este examen más nos extraviamos en un estado paradójico de conocer y no conocer lo que una vez nos resultó conocido y familiar. Y es entonces cuando la pregunta «¿Por qué debería haber algo en vez de nada?» puede extraviarse en la ambición inexplicable, incluso absurda, de resolverla sin extraviar nuestras mentes en lo siniestro.

Los objetos cotidianos parecen curiosamente propensos a ser percibidos como siniestros, porque los vemos cada día y «sabemos» cómo deberían ser y no deberían ser. Un día esos zapatos en el suelo de tu armario pueden atraer tu mirada de un modo en que nunca lo habían hecho. De alguna manera se han convertido en algo abstraído de tu mundo, apariencias que no puedes situar, trozos de materia sin cualidad ni significado fijo. Te sientes confuso mientras los miras. ¿Qué son? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Por qué debería haber algo en vez de nada? Pero antes de que tu consciencia pueda hacer más preguntas la retraes para que tu calzado vuelva a parecer familiar y no siniestro en su ser. Eliges unos zapatos para llevar ese día y te sientas a ponértelos. Es entonces cuando te fijas en los calcetines que llevas y piensas en los pies que ocultan… y en el resto del cuerpo al que están unidos esos pies ocultos… y en el universo en el que ese cuerpo vaga de un lado a otro en compañía de tantas otras formas siniestras. «¿Y ahora qué?», parece decir una voz desde el otro lado del ser. Y qué ocurriría si te mirases a ti mismo —el objeto más cotidiano que hay— y te sintieses incapaz de asignar una cualidad y un significado a lo que se ve o a lo que lo ve. Y ahora qué, en efecto.

Lo siniestro II —————

El sentimiento de lo siniestro puede activarse en el mortal medio en diversas condiciones. Las principales entre ellas son las que nos hacen sentir que no somos lo que pensamos ser, de lo que hablamos al final del apartado anterior. En su innovador ensayo «Zur Psychologie des Unheimlichen» [Sobre la psicología de lo siniestro] (1906), el médico y psicólogo alemán Ernst Jentsch analiza este sentimiento y sus orígenes. Entre los ejemplos de experiencia siniestra que presenta Jentsch en su ensayo hay uno en el que los individuos dejan de aparecer integrados en su identidad y adoptan el aspecto de mecanismos, cosas de partes que están hechas como están hechas y sólo son procesos mecánicos más que seres inmutables que nunca cambian en el fondo. Como explica Jentsch:

> [Una] confirmación del hecho de que la emoción que estamos analizando [lo siniestro] está causada en particular por una duda respecto a la naturaleza animada o inanimada de las cosas —o, expresado con más precisión, por su estado de animación según lo entiende la opinión tradicional del hombre— es la manera en que el público

lego se ve generalmente afectado por la vista de las manifestaciones de la mayoría de las enfermedades mentales y de muchas nerviosas. Algunos pacientes aquejados de tales desórdenes producen una impresión decididamente siniestra en la mayoría de la gente.

Lo que siempre podemos suponer de las experiencias de la vida ordinaria de nuestros semejantes es la relativa armonía psíquica con que sus funciones mentales se relacionan generalmente entre sí, aunque en casi todos nosotros puedan aparecer de forma ocasional desviaciones moderadas de este equilibrio; este comportamiento constituye… la individualidad del hombre y fundamenta el juicio que de ella nos hacemos. La mayoría de la gente no muestra marcadas peculiaridades psíquicas. Como mucho, estas peculiaridades aparecen cuando se dejan sentir marcados afectos, con los que puede de pronto revelarse que no todo en la psique humana tiene un origen transcendental y que muchos rasgos elementales siguen presentes en ella incluso para nuestra percepción directa. Por supuesto, a menudo es precisamente en tales casos cuando muchas cosas suelen explicarse actualmente muy bien en términos de psicología normal.

Pero si esta relativa armonía psíquica resulta estar fuertemente perturbada en el espectador, y si la situación no parece trivial o cómica, consecuencia de un incidente sin importancia, o si no es del todo familiar (como una intoxicación etílica, por ejemplo), entonces se desvela al indocto observador el oscuro conocimiento de que están teniendo lugar procesos mecánicos en lo que anteriormente estaba acostumbrado a considerar una psique unificada. Por tanto no está injustificado que se llame a la epilepsia el *morbus sacer* [la «enfermedad sagrada»], como dolencia que no tiene origen en el mundo humano sino en esferas ajenas y enigmáticas, porque el ataque de espasmos epilépticos revela el cuerpo humano al espectador —el cuerpo que en condiciones normales es tan significativo, conveniente y unitario, puesto que funciona siguiendo las instrucciones de su consciencia— como un mecanismo inmensamente complicado y delicado. Esto es una causa importante de la capacidad del ataque epiléptico para provocar un efecto tan demoniaco en quienes lo presencian.

La brillantez del ejemplo de Jentsch está en que explica lo siniestro no como una cualidad objetiva de algo que está en el mundo exterior, sino como una experiencia subjetiva de alguien que percibe el mundo exterior. Así ocurre en la vida real: lo siniestro es un efecto de nuestras mentes, y nada más. Y sin embargo, al menos para el espectador medio en este caso, lo siniestro se origina efectivamente en un estímulo objetivo, algo que parece tener en sí un poder propio. En el ejemplo puesto, el estímulo objetivo es un individuo animado cuya conducta infringe el «estado de animación según lo entiende la opinión tradicional del hombre», siendo el infractor en este caso un epiléptico que hace movimientos corporales inusuales en medio de un ataque. La reacción subjetiva al estímulo aparentemente objetivo de lo siniestro es la adquisición de un «oscuro conocimiento» sobre la forma de funcionar de los

individuos, incluido el espectador del epiléptico en medio de un ataque. Para explicarlo más por extenso, no sólo el epiléptico es percibido como siniestro por el espectador (a menos que el espectador sea un médico que entienda los ataques epilépticos a la luz de la medicina moderna y no según «la opinión tradicional del hombre»), sino que el espectador también se percibe como siniestro porque ha cobrado consciencia de la naturaleza mecánica de todos los cuerpos humanos y, por extrapolación, del hecho de que «están teniendo lugar procesos mecánicos en lo que anteriormente estaba acostumbrado a considerar una psique unificada». Los neurocientíficos están ya familiarizados con algunos de estos procesos mecánicos, como lo estaba Zapffe, que en "El último Mesías" escribió: «Todas las cosas están encadenadas entre sí con causas y efectos, y todo lo que [el hombre] quiere aferrar se disuelve ante el pensamiento inquisitivo. No tarda en ver la mecánica incluso en lo que hasta entonces tenía por más íntegro y querido, la sonrisa de su amada». El conocimiento de que no somos los seres idealizados que pensábamos, íntegros e indivisos, asusta realmente a algunas personas, entre ellas médicos y neurocientíficos. Pero aunque no seamos como usualmente percibimos que somos, podemos aún seguir viviendo de la forma acostumbrada si conseguimos suprimir la sensación de ser mecanismos siniestros en un mundo de cosas que pueden transformarse en cualquier momento y lugar. Esa supresión no suele ser un problema en el llamado mundo real. Pero *debe* ser un problema en el mundo del horror sobrenatural.

Las invocaciones artísticas del horror son de lo más eficaces cuando los fenómenos que describen conjuran lo siniestro, al ser fenómenos que, a diferencia del ejemplo de Jentsch de ver a alguien con un ataque epiléptico, resultan verdaderamente amenazadores tanto desde el exterior como desde el interior. Este tipo de horror sólo se puede provocar cuando lo sobrenatural se aúna con lo siniestro, porque ni siquiera los médicos y los neurocientíficos pueden sentirse cómodos con lo sobrenatural, ya sea a la luz de la medicina moderna o a cualquier otra luz. Los vampiros sedientos de sangre y los zombis hambrientos son ejemplos idóneos en este contexto, porque su intrínseco carácter sobrenatural como muertos vivientes les hace ser cosas objetivamente siniestras que generan sensaciones subjetivamente siniestras. Son siniestros en sí mismos porque antes fueron seres humanos pero han experimentado una terrible reencarnación y se han convertido en mecanismos con una única función: sobrevivir por sobrevivir. Necesariamente, también suscitan una sensación subjetiva de lo siniestro en quienes los perciben porque difunden el «oscuro conocimiento» de que los seres humanos también son cosas que están hechas como están hechas y pueden rehacerse porque sólo son procesos mecánicos, mecanismos, más que seres inmutables que nunca cambian en el fondo. Como mecanismos siniestros, los vampiros y los zombis practican usualmente el acto mecánico de la reproducción sin pensárselo mucho, o sin pensárselo nada, puesto que la replicación de su especie es epifenoménica para el ansia determinante que los impulsa. Esta segunda

consecuencia completa los requisitos de un relato de horror sobrenatural para presentar un fenómeno que plantea una amenaza siniestra tanto desde el exterior como desde el interior, que es la peor amenaza para la gente corriente que sólo quiere vivir en un mundo y de una manera que les resulten naturales y familiares a ellos y a sus familias, aunque sean oscuramente conscientes de que esta familiaridad es una invención que puede invalidarse.

Ambos requisitos de lo siniestro son reconocibles en películas de horror como *La invasión de los ladrones de cuerpos* (1956, versiones en 1978 y 2007) y *La cosa* de John Carpenter (1982), que sólo pertenecen marginalmente al género de la ciencia ficción y plenamente al del horror sobrenatural como relacionado con lo siniestro. En el primero de estos clásicos del cine, los seres humanos son suplantados por dobles físicos de sí mismos por un poder alienígena —algo pernicioso, conforme al análisis de Jentsch de la percepción por el lego de la epilepsia, «que no tiene origen en el mundo humano sino en esferas ajenas y enigmáticas». ¿Qué le trae a este poder alienígena a nuestro planeta? Ha venido a prolongar la supervivencia de su especie recreándose a imagen *nuestra*. Y eso nos dice todo lo que necesitamos saber sobre su mecánica e intenciones: son las mismas que las nuestras, sólo que ellos amenazan con sustituir la supervivencia y reproducción de nuestra especie por la supervivencia y reproducción de la suya. La metodología de este poder alienígena consiste en hacer duplicados de nosotros cuando nos quedamos dormidos, con lo que nunca volveremos a despertar como nosotros mismos sino transformados en un tipo de ser completamente distinto. Debido a estas transformaciones, todos aquellos que no han sido arrebatados por los Ladrones de Cuerpos padecen dos incertidumbres terribles. Una es que cualquier otra persona puede no ser lo que parece, es decir, humana. La otra es que ellos mismos también se transformarán cuando se queden dormidos. Pero a diferencia de la conversión en vampiro o en zombi, ninguno de los cuales es un estado de ser deseable, nuestra transformación en ladrones de cuerpos, que pese a la pluralización en el título de la película parecen ser partes de una colmena más que entes singularmente individuados, no resulta algo demasiado malo, objetivamente hablando. Una ver absorbidos por el poder alienígena, los transformados pierden todas las cualidades que tenían como humanos excepto una: la del contento, o la felicidad si se quiere. Se vuelven quietistas en su existencia, que en la película aparece como lo último que quieren los seres humanos, que prefieren la agitación de la vida que conocen. Esta reacción es comprensible. Nadie quiere ser distinto de quien es, o de quien cree ser. Es un destino peor que la muerte: la transformación en la que dejas de ser tú. Y mejor morir que vivir en una condición asimilada, aunque sea una permanentemente sosegada y tranquilizadora más que vulnerable a lo alarmante y lo horrendo. El sentimiento de lo siniestro está demasiado enraizado en nosotros como seres que podemos no ser lo que creemos ser, pero que nos aferramos con uñas y dientes a la idea de sobrevivir y reproducirnos como nuestra propia especie y no como la de algún poder alienígena.

La cosa de John Carpenter es muy similar en su planteamiento ontológico a *La invasión de los ladrones de cuerpos*. Las motivaciones de la Cosa son las mismas que las de los Ladrones de Cuerpos: sobrevivir y reproducirse. Sólo su método es diferente, lo que hace que lo siniestro se manifieste en mayor medida en esta película que en la anterior. Dado que el ser que le da título tiene la capacidad de rehacerse en todas y cada una de las formas de vida sin su conocimiento, los personajes de la película no pueden estar seguros de quién es una «cosa» y quién no, porque los que se han transmutado conservan su anterior apariencia, recuerdos y conductas incluso después de haberse convertido, en su esencia, en siniestras monstruosidades de otro mundo. Esta situación hace dudar a los miembros de una estación antártica de investigación —en cuyas cercanías se estrelló hace mucho tiempo la nave espacial de la Cosa— de quiénes de ellos son una cosa y quiénes son todavía los individuos que parecen ser. Naturalmente, los miembros de la estación antártica están interesados en reprimir cualquier consciencia de que son cosas, del mismo modo que quienes ven a alguien en medio de un ataque epiléptico están interesados en pensar que no son cosas de partes que están hechas como están hechas y sólo son procesos mecánicos más que seres inmutables que nunca cambian en el fondo. Mediante el aislamiento (excluir esta posibilidad de sus mentes), estos últimos pueden mantener su sensación de ser seres idealizados, íntegros e indivisos, en lugar de mecanismos: marionetas humanas que no se reconocen como tales. También pueden distraerse de cualquier noticia aterradora sobre los seres humanos viendo películas en las que todos los personajes sufren un destino siniestro que no puede tener ninguna relación posible con la vida real, porque se representa como una invasión procedente de «esferas ajenas y enigmáticas» que creen que no tienen cabida en nuestro mundo, donde sabemos quiénes somos y quiénes son todos los demás: miembros de una especie que existe para sobrevivir y reproducirse, gente corriente que no tiene nada que ver con lo sobrenatural y lo siniestro y que se resiste al pesimismo de ficciones como *La invasión de los ladrones de cuerpos* y *La cosa*, todos cuyos personajes sufren la muerte o la deformación en su lucha por aferrarse a sus vidas y su humanidad.

En protesta contra la mentalidad de la gente corriente, acudamos de nuevo al incorregiblemente pixelado Profesor Nadie. En su “Pesimismo y horror sobrenatural - Primera disertación”, nos aporta una réplica al mortal medio optimista y nos ayuda a recordar algunos de los temas principales de la presente obra.

Locura, caos, violencia desenfrenada, devastación de innumerables almas: mientras gritamos y perecemos, la Historia se lame un dedo y pasa la página. La ficción, incapaz de competir con el mundo en intensidad de dolor y efectos duraderos del miedo, lo compensa a su manera. ¿Cómo? Inventando medios más extraños para fines atroces. Entre estos medios, por supuesto, se cuenta lo sobrenatural. Al transformar los suplicios naturales en sobrenaturales encontramos la fuerza para afirmar y negar simultáneamente su horror, para saborearlos y sufrirlos al mismo

tiempo.

Así es que el horror sobrenatural es una posesión de una especie de ser profundamente dividida. No es una propiedad que tengan ni siquiera nuestros parientes más cercanos en el entero mundo natural. La adquirimos, como parte de nuestra triste herencia, cuando nos convertimos en lo que somos. Una vez cobramos consciencia del aprieto humano, salimos inmediatamente disparados en dos direcciones, partiéndonos por la mitad. Una mitad se dedicó a defender, incluso a celebrar, nuestro nuevo juguete de la consciencia. La otra mitad condenó este «don» y se dedicó a lanzar ataques ocasionales contra el mismo.

El horror sobrenatural fue una de las formas que encontramos para poder vivir con nuestra doble esencia. Valiéndonos de él descubrimos cómo tomar todas las cosas que nos victimizan en nuestras vidas naturales y convertirlas en la materia misma del deleite demoniaco en nuestras vidas de fantasía. En cuentos y canciones podíamos entretenernos con lo peor que podíamos concebir tachando nuestros dolores reales para escribir encima otros que fueran irreales e inofensivos para nuestra especie. También podemos hacer este truco sin allanar la morada del horror sobrenatural, pero entonces corremos el riesgo de toparnos con desdichas demasiado familiares. Aunque el horror pueda hacer que nos retorzamos y estremezcamos, no nos hará llorar de pena por cómo son las cosas. El vampiro puede simbolizar nuestro horror tanto de la vida como de la muerte, pero ninguno de nosotros ha sido nunca aniquilado por un símbolo. El zombi puede conceptualizar nuestro asco por la carne y sus apetitos, pero nadie ha muerto nunca de asco por un concepto. Mediante el horror sobrenatural podemos tirar de los hilos de nuestro destino sin desplomarnos: marionetas natas cuyos labios están pintados con nuestra propia sangre.

Actores —————

Con las restricciones que imponen la realidad convencional y la capacidad personal, podemos elegir hacer cualquier cosa que queramos en este mundo… con una excepción: no podemos elegir lo que será ninguna de nuestras elecciones. Para hacer eso tendríamos que ser capaces de convertirnos en individuos hechos a sí mismos que pueden elegir lo que eligen, en lugar de ser individuos que simplemente eligen. Por ejemplo, podemos querer convertirnos en culturistas y elegir hacerlo. Pero si no queremos ser culturistas no podemos convertirnos en alguien que quiere serlo. Para que eso ocurriera tendría que haber otro yo en nuestro interior que nos hiciera elegir querer ser culturistas. Y dentro de ese yo tendría que haber aún otro yo que hiciera a ese yo querer elegir hacernos querer ser culturistas. Como esta secuencia de elecciones es interminable, el resultado sería la paradoja de un número infinito de yoes *más allá de los cuales* hay un yo que hace todas las elecciones. Esta posición se basa en una cepa del pensamiento filosófico llamada determinismo y se expone aquí

en una de sus formas más contundentes. El filósofo británico Galen Strawson describe esta posición, que es la suya como determinista, como pesimista (“Luck Swallows Everything” [La suerte se lo traga todo], *Times Literary Supplement*, 28 de junio de 1998). Es pesimista porque convierte la imagen humana en una imagen de marioneta. Y una imagen de marioneta de la humanidad es una de las señas distintivas del pesimismo.

Quienes más vehementemente se oponen a la forma pesimista del determinismo son los indeterministas libertarios. Sostienen que tenemos libre albedrío absoluto y podemos convertirnos en individuos que pueden elegir querer hacer una elección determinada y no otra. Sostienen que somos lo que Michelstaedter creía, para su desesperación, que nunca llegaríamos a ser: individuos que están invulnerablemente en posesión de sí mismos en lugar de productos de una serie interminable de eventos y condiciones que tienen como consecuencia que seamos capaces de hacer una sola elección y no un número indeterminado de elecciones, porque factores que no controlamos se han ocupado ya de determinar quiénes somos como individuos y qué elecciones haremos finalmente.

En la historia de la elucubración filosófica, los argumentos a favor del determinismo son tradicionalmente los que más se intentan refutar. ¿Por qué es así, aparte del hecho de que convierta la imagen humana en una imagen de marioneta? Es así porque los argumentos a favor del determinismo pisotean la creencia sacrosanta en la responsabilidad moral. Ni siquiera el ateo medio tolera que se diga que no tenemos ningún grado de libertad y que la responsabilidad moral no es una realidad. Como acérrimos no creyentes, pueden rechazar la posibilidad de que las leyes morales desciendan de un plano superior imperceptible para nuestros sentidos; como ciudadanos contribuyentes, sin embargo, necesitan vivir con arreglo a unas normas sublunares de civismo. Y esto sólo puede hacerse si el libre albedrío y el realismo moral son la ley vigente.

Por supuesto, hay casos raros en los que el delito de un malhechor se dictamina como resultado de fuerzas determinantes. Entonces se prescinde del libre albedrío y la responsabilidad moral, y el acusado es enviado a un hospital psiquiátrico en vez de a una cárcel o bien sale impune porque un juez y un jurado determinados en una sociedad determinada se convierten temporalmente en deterministas a ultranza sin ningún sentido del realismo moral, con lo que convierten la imagen humana de un acusado en una imagen de marioneta. Pero esto es algo sumamente irregular. En el curso normal de los hechos, tanto los deterministas como los indeterministas se aúnan para promover algún tipo de moralidad operativa. Como guardianes de nuestra moral, consideran que el realismo moral es una verdad necesaria, ya sea objetivamente *real*, como lo es para los indeterministas, o subjetivamente «real», como lo es para los deterministas. Sin esta *verdad*, o «verdad», no podríamos seguir viviendo como siempre hemos hecho y creer que estar vivo está bien.

No parece desaforadamente improbable que en nuestra psique se hayan producido determinaciones que hacen a algunos deterministas y a otros indeterministas. Si al menos pudiéramos conocer cómo funcionan estas determinaciones, seríamos capaces de responder a la única pregunta interesante del debate que enfrenta al libre albedrío con el determinismo: ¿Por qué argumentar a favor de uno o del otro? La respuesta a esta pregunta abortaría toda rivalidad en esta materia, porque sacaría a la luz la razón por la que un filósofo puede querer enredarse en un conflicto más inútil que la mayoría de los que se ocupa su disciplina. Pero si alguna vez obtuviéramos una respuesta a esa pregunta, las repercusiones desbordarían ampliamente la materia del *realismo* moral o el «realismo». En realidad sólo habría una repercusión: reducir todas las proclividades filosóficas a la psicología de los individuos que las muestran. En su obra *Metaphilosophy and Free Will* [Metafilosofía y libre albedrío], Richard Double habla de los filósofos analíticos cuyos escritos tienden a proteger el libre albedrío.

> Aunque este tipo de escritos sobre el libre albedrío resulte eficaz en términos de precisión, tiene sus desventajas. En primer lugar, los árboles técnicos pueden hacernos perder de vista el bosque filosófico. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, podemos obtener consuelo psicológico a costa de la sinceridad. Al sumergirnos en los matices de las teorías, podemos desviar la atención de las grandes preguntas que asustan. La atención al detalle puede ser un ejercicio de mala fe cuando agota de tal modo nuestro tiempo y energías que no nos molestamos en cuestionar si lo que intentamos hacer es posible. La precisión meticulosa puede permitirnos seguir felices y ocupados a costa de apartar nuestros ojos de la perturbadora imagen de conjunto.

Quizá algún día los psicólogos cognitivos aclaren de una vez por todas por qué una persona argumenta a favor del libre albedrío o del determinismo. También podrían realizarse estudios sobre aquellos que se aferran a uno u otro extremo de cualquier cuestión filosófica. Puede que esto no haga avanzar ninguna cuestión filosófica, aunque podría hacerlas desaparecer una vez se hayan determinado los motivos argumentativos que las respaldan.

En el mundo cotidiano nunca ha existido nada parecido a un determinismo a ultranza, porque nadie puede sacudirse de encima la sensación de tener libre albedrío. Lo más que podemos hacer es *razonar* que estamos determinados basándonos en la observación de la ley común de la causalidad entre las cosas del mundo y aplicándonos a nosotros esta ley. Pero no podemos *sentirnos* determinados. (Un filósofo ha dicho, y posiblemente otros lo hayan pensado: «¿Puede alguien creer *realmente* en el determinismo sin volverse loco?») Estar determinado en pensamiento y obra no es algo experiencialmente perceptible, sólo abstractamente deducible. Sería

imposible que alguien dijera: «Sólo soy una marioneta humana». La única excepción sería una persona con una enfermedad psicológica que hubiera inducido en él la sensación de estar controlado por una fuerza alienígena. Si esta persona dijera «Sólo soy una marioneta humana» sería enviada inmediatamente al hospital psiquiátrico más cercano, comprensiblemente abrumada por el horror de sentir que es una marioneta humana controlada por una fuerza alienígena que actúa en su exterior o en su interior o en ambos.

La medida en que cualquiera de nosotros está determinado en pensamiento y obra puede argumentarse de forma lógica pero no conocerse por experiencia directa. Los deterministas son muy conscientes de que aunque el libre albedrío sea ilusorio sobre el papel, es insuperable en nuestras vidas. Odiar nuestras ilusiones o atesorarlas sólo nos encadena a ellas con más fuerza. No podemos hacerles frente sin que nuestro mundo se desmorone, para quienes se preocupan por esto. Y quienes se preocupan realmente por esto no pueden ser sino creyentes en alguna forma de *realismo* moral o de «realismo», que refuerza la realidad optimista que la mayoría de la gente llama suya y apuntala todo lo que necesitas para ser tú: tu país, tus seres queridos, tu trabajo o vocación, tus palos de golf y, en sentido general, tu «forma de vida».

Suplantación ————

En el debate sobre el libre albedrío, la realidad, o «realidad», del libre albedrío es bastante irrelevante, dado que es un parásito de la sensación que tenemos todos de ser o poseer un yo (a menudo escrito con mayúscula). Este yo es un ente intangible del que se habla como si fuera un órgano interno adicional, aunque a todos nos parece más que la suma de nuestras partes anatómicas. Todo redunda en el yo y debe redundar en el yo, porque es la cuestión principal a la hora de decidir si somos algo o nada, personas o marionetas. Sin la sensación de ser o poseer un yo no tendría sentido debatir si somos libres, estamos determinados o hay un término medio. Por qué tenemos una sensación de yo se ha explicado de diversas maneras. (Una explicación se formula en el siguiente apartado de este capítulo.) El hecho de tener esta sensación es lo que pone sobre la mesa el debate libre-albedrío-contra-determinismo. Más aun, es lo que pone todo sobre la mesa, o al menos sobre la mesa de la existencia humana, porque ninguna otra cosa existente tiene la sensación de ser un yo que puede hacer o no hacer cualquier cosa a voluntad.

Puedes *razonar* que no tienes un yo y que tu conducta está determinada, pero si *sientes* que eres o posees un yo probablemente te costará mucho negar tu responsabilidad por cualquier pensamiento que te pase por el cerebro o por el menor movimiento de tu meñique del pie. Pero hay un problema con el sentimiento de responsabilidad, porque a veces te sientes responsable de algo de lo que no se te puede, por ninguna ley lógica o física, considerar responsable. Cuando alguien muere

de un cáncer de hígado no diagnosticado no mucho después de que te diera un puñetazo en el estómago, no puedes decir: «Eso le pasa por meterse conmigo». Pero la gente dice cosas así en circunstancias parecidas. Pese a ello, generalmente se les puede hacer entrar en razón para que dejen de sentirse de algún modo responsables de la muerte por causas ajenas de alguien que les dio un puñetazo en el estómago.

Es más frecuente, sin embargo, que a una persona no se la pueda hacer entrar en razón cuando se siente responsable de algo de lo que no se le puede, por ninguna ley lógica o física, considerar responsable. Por ejemplo, llamas a un amigo o a un pariente para pedirle que te ayude a arreglar el retrete, y mientras conduce hacia tu casa para hacerlo es embestido por un camión de dieciocho ruedas y muere. No sería nada raro que te sintieras responsable de la muerte de tu amigo o pariente dado que si no le hubieras llamado para pedirle que te ayudara a arreglar el retrete no habría estado en la carretera a esa hora y no se habría matado en un choque contra un camión de dieciocho ruedas. En estas circunstancias, a tus amigos y parientes que sigan vivos puede resultarles difícil convencerte de tu no responsabilidad en la muerte de tu amigo o pariente fallecido en un accidente de tráfico. Pudo haber todo tipo de factores causantes de ese choque fatal, pero tú puedes seguir sintiendo que el único factor digno de consideración es que llamaras a tu amigo o pariente para pedirle que se acercara a tu casa cuando de no ser así habría estado haciendo algo en lo que tú no habrías tenido nada que ver. Sería una equivocación sentirse así, por supuesto, pero el poder *razonar* que estás equivocado no te haría de suyo *sentirte* menos responsable de lo ocurrido. Y puedes equivocadamente llevarte a la tumba ese sentimiento de terrible responsabilidad, porque tú fuiste el yo que llamó a otro yo para pedirle que viniera a tu casa a ayudarte a arreglar el retrete. Igual que tú te culpas, también podrías culpar a tu retrete por estropearse cuando lo hizo, o a todo tipo de causas remontándote hasta el principio de los tiempos. La cuestión es esta: si puedes estar equivocado en atribuirte responsabilidad, o nada más que un leve asomo de responsabilidad causal, también puedes estar equivocado respecto a otras cosas, como que eres un yo dotado de libre albedrío. Pero si *sientes* que eres o posees un yo, entonces probablemente te costará mucho negar tu responsabilidad por cualquier pensamiento que te pase por el cerebro o por el menor movimiento de tu meñique del pie.

Otros pueden intentar consolarte de la muerte de tu amigo o pariente diciendo que este hecho atroz no fue culpa tuya. También pueden culparte subrepticiamente de ello, como a veces culpa la gente a quien tiene un ataque al corazón de negligencia en el cumplimiento del poco saludable mandato de vigilar su salud. Pero es perfectamente posible que no creas a nadie que te diga que no tienes la culpa de la muerte de tu amigo o pariente en un accidente de tráfico, quizá porque adivinas que subrepticiamente te culpan de ello. Pero eso es intranscendente. Como alguien que siente que es un yo, lo más probable es que te sientas responsable de cosas por las que no puedes por ninguna ley lógica o física atribuirte ninguna responsabilidad, ni

siquiera un leve asomo de responsabilidad causal. Eso sin llegar a considerar unas circunstancias en las que puedas sentirte *moralmente* responsable de algo que ocurre cuando en justicia no deberías sentirte así. Y aquí es donde interviene realmente el sentimiento de ser un yo dotado de libre albedrío.

Digamos que pediste a tu amigo o pariente que te ayudara a arreglar el retrete *no* porque necesitaras ayuda para arreglar el retrete sino porque querías vengarte de él por haberte pedido que le ayudaras a mudarse a su nueva casa la semana anterior cuando podría haber llamado a una empresa de mudanzas, como hiciste tú cuando te mudaste a tu nueva casa, y así evitado que te rompieras el meñique del pie cuando un mueble pesado te cayó encima durante la mudanza. Moralmente, molestar a tu amigo o pariente para vengarte de él por las razones expuestas en la frase anterior no estuvo nada bien, o así te lo parece después de que el coche de tu amigo o pariente se estrellara tras chocar con un camión de dieciocho ruedas en un explosivo accidente de tráfico. Tú no querías que ocurriera eso. Sólo buscabas una forma mezquina de desquitarte, una especie de represalia por el dolor de tu dedo roto —y ni siquiera una represalia proporcional, ni nada ilegal o especialmente inmoral, tal como se entienden estas cosas. Pero necesitarás buena suerte si intentas sentir que no fuiste responsable en un sentido intensamente moral del accidente de tráfico de tu amigo o pariente. Puedes *razonar* que tu intervención en esta desgracia estuvo casualmente determinada y no fue culpa tuya. Pero si *sientes* que eres o posees un yo probablemente te costará mucho negar tu responsabilidad en lo ocurrido. Y si no sientes esto, ¿qué clase de persona serías, suponiendo que siguieras sintiéndote una persona y no alguna *cosa* monstruosa?

Lo que resulta más siniestro del yo es que nadie ha sido aún capaz de presentar la menor prueba de su existencia. Como el alma, esa figura retórica que desapareció hace tiempo entre risitas disimuladas, el yo puede sentirse pero nunca encontrarse. Es una tenia espectral que toma su realidad de un organismo receptor y crece junto con la materia física en la que está encerrada. Incluso puede crecer más allá de sus confines materiales. Hay quien cree que un Gran Yo envuelve todos nuestros pequeños yoes. Son muchos menos, o ninguno, los que creen que los pequeños yoes pueden tener yoes más pequeños o ser receptores de una serie de yoes autosuficientes. ¿Tienen un yo los bebés? ¿Y los fetos? ¿Cuándo recibimos un yo, y podemos perderlo o nos lo pueden quitar? Tonterías aparte, algunos de nosotros estamos más seguros que otros de sí mismos. ¿Y cuántos de nosotros queremos algo con tanta ansia como ser alguien hecho a sí mismo?

Sin una sensación incesante del yo, la persona, no podríamos vivir como lo hemos hecho durante todos estos años. Si se excluyera un dios personal del universo de cada cual, las personas seguirían conservando su estatus. Percepciones sensoriales, recuerdos, dolores, éxtasis: dado que estos fenómenos ocurren dentro del mismo saco de piel, suponemos que somos entes duraderos y continuos, cosas que sirven de

infraestructura para la guerra, el amor, los campeonatos de atletismo y cualquier otro tipo de actividad humana. No sólo tenemos experiencias: las *poseemos*. Eso es lo que significa ser una persona. Sin discusión alguna, todo aquel que es alguien profesa este artículo de fe, incluso aquellos que, como el filósofo escoces del siglo XVIII David Hume, contribuyeron eficazmente a desmantelar la realidad del yo. Pero la lógica no puede exorcizar ese «yo» (ego) que te devuelve la mirada desde el espejo, del mismo modo que la lógica no puede suprimir la ilusión del libre albedrío. Cuando alguien dice que no se siente el mismo que antes, nuestros pensamientos se vuelven hacia la psicología, no hacia la metafísica. Razonar o sostener como artículo de fe que el yo es una ilusión puede ayudarnos a evitar las peores trampas del ego, pero la atenuación está a años luz de la liberación.

Para todos los seres humanos, o para casi todos (véase el apartado *Muerte del ego* en el siguiente capítulo), parecemos ser la cosa más real que existe. Nadie puede decir con seguridad cómo es el mundo exterior a nosotros, pero por dentro nos sentimos seguros de nosotros mismos. ¿Cómo ocurre esto? Hasta ahora nadie lo sabe. Por supuesto, los psicólogos cognitivos, los filósofos de la mente y los neurocientíficos tienen sus teorías, entre ellas las que postulan yoes temporales y yoes supratemporales, yoes psicofísicos, yoes neurológicos, yoes objetivos, yoes subjetivos, yoes sociales, yoes trascendentales, el yo como un proceso en lugar de una «cosa», la existencia e inexistencia simultánea del yo. Pero estos y muchos otros conceptos del yo dejan al yo como siempre lo hemos conocido y experimentado, intacto e ileso. Todos, o casi todos, seguiremos sintiendo que somos o poseemos un yo a la antigua usanza. De este modo, los psicólogos cognitivos, los filósofos de la mente y los neurocientíficos que exponen teorías según las cuales el yo no existe como siempre hemos creído no están afirmando que el yo no exista; sólo desarrollan complejas interpretaciones del yo que evitan que nadie cuestione la existencia del yo. Y los que intentan demostrar que no hay ningún yo mirando al mundo desde detrás de nuestros globos oculares podrían para el caso estar diciéndonos que hemos sido arrebatados por los Ladrones de Cuerpos o que nos hemos fusionado con la Cosa.

En la jerarquía de invenciones que componen nuestras vidas —familias, países, dioses—, el yo ocupa incontestablemente el puesto más alto. Justo por debajo del yo está la familia, que ha demostrado ser más duradera que las filiaciones nacionales o étnicas, que a su vez superan a las figuras divinas en capacidad de permanencia. De modo que cualquier progreso hacia la salvación de la humanidad empezará probablemente desde el fondo: cuando nuestros dioses hayan sido devaluados al estatus de imanes de nevera o adornos de jardín. Tras los estertores de las deidades, parece que las naciones o las comunidades étnicas serán las siguientes en la fila para el cementerio. Sólo cuando nos hayamos quitado de encima la fidelidad a los países, los dioses y las familias podremos empezar a pensar en afrontar la invención que corre menos peligro de extinción: el yo. Sin embargo, esta jerarquía podría cambiar con el tiempo a medida que la ciencia consiga avances en la cuestión de la yoidad,

avances que, si los hallazgos son negativos, podrían invertir la progresión, con lo que la extinción del yo precedería a la de las familias, las filiaciones nacionales y étnicas y los dioses. Después de todo, la secuencia quintaesencial por la que nos liberamos de nuestros yoes y nuestras instituciones sigue siendo la que se describe en la leyenda de Buda. Nacido príncipe, el naciente Iluminado, Siddharta Gautama, se embarcó en una búsqueda para neutralizar su ego dejando atrás primero a su familia, sus dioses y su posición sociopolítica, todo de golpe. Pero la vía de Buda exige una dedicación casi inhumana, y pocos de nosotros tienen tanto aguante. Así las cosas, un desmantelamiento rápido y eficiente de las invenciones a escala mundial parece algo remoto sin la mediación de la ciencia, que en alguna fecha futura podría proporcionar una vacuna contra el desarrollo de «yoes» siguiendo los modelos que ya se utilizan para erradicar determinadas enfermedades.

Quizá la única cuestión de interés respecto al yo sea esta: sea lo que sea lo que nos hace pensar que somos lo que pensamos ser estriba en el hecho de que tenemos consciencia, lo que nos da la sensación de ser alguien, específicamente alguien *humano*, sea eso lo que sea, ya que no tenemos una definición de «humano» sobre la que exista un acuerdo universal. Pero sí que estamos de acuerdo en que, aunque sólo sea en la práctica, todos somos yoes en la vida real, ya que todos somos conscientes de nuestro yo. Y una vez hemos cruzado todas las puertas que cualifican de alguna manera nuestros yoes —ya sea mediante el nombre, la nacionalidad, la profesión, el sexo o la talla de calzado—, nos encontramos ante la puerta de la consciencia, madre de todos los horrores. Y en eso consiste toda nuestra existencia.

Ningún animal enjaulado en un zoo sabe siquiera lo que es existir, ni cacarea que es superior a otro tipo de cosa ya sea animal, vegetal o mineral. En cuanto a nosotros, los humanos, apestamos a nuestro sentido de ser especiales. Quienes son aclamados como los más conscientes entre nosotros —los que necesitan un tipo refinado de lavado de cerebro— han hecho investigaciones sobre lo que significa ser humano. Sus elucubraciones divergentes sobre este asunto hacen zumbar nuestros cerebros mientras nuestros cuerpos se dedican a la supervivencia y la reproducción: es decir, a vivir, ya que no nos paramos mucho a pensar en la alternativa. No pensamos ni por un segundo que ser humano pueda significar algo muy extraño y horrible, algo completamente siniestro. ¿Quién sabe lo que nos ocurriría si lo hiciéramos? Podríamos esfumarnos en el aire o caer a través de un espejo que no tiene nada al otro lado. Naturalmente, estas posibilidades no levantan nuestro ánimo de la forma en que necesitamos tenerlo levantado si queremos seguir viviendo como hemos hecho durante todos estos años.

Noentes —————

En la vanguardia de los estudios actuales sobre yoidad y egología, el ámbito de la

neurociencia ha hecho avances inequívocos. Por ejemplo, en *Being No One* [Ser nadie] (2004), el neurofilósofo alemán Thomas Metzinger aporta una teoría sobre cómo fabrica el cerebro el sentido subjetivo de nuestra existencia como «yoes» discretos, aunque, como explica Metzinger, sería más exacto categorizarnos como sistemas de procesamiento de información para los que es conveniente en un sentido existencial crear la ilusión de «ser alguien». En el planteamiento de Metzinger, un ser humano no es una «persona» sino un «automodelo fenoménico» de funcionamiento maquinal que simula ser una persona. La razón por la que no podemos detectar estos modelos es que vemos *a través de* ellos, por lo que no podemos ver los procesos de los propios modelos[11]. Si pudiéramos, sabríamos que no somos nada más que estos modelos. Esto podría llamarse «la paradoja de Metzinger»: no puedes saber lo que eres en realidad porque entonces sabrías que no hay nada que saber y nada para saberlo. (¿Y ahora qué?) Así que en lugar de ser unos completos ignaros, vivimos en un estado que Metzinger describe como «realismo ingenuo», en el que las cosas no pueden conocerse como son realmente en sí mismas, algo que sabe todo científico y todo filósofo.

Este esbozo de la tesis central de Metzinger es claramente insuficiente, aunque por fuerza ha de ser así en el presente contexto. Por sus razonamientos e intuiciones sobre la naturaleza y el funcionamiento de la consciencia, Metzinger no tiene parangón en su terreno y da la impresión de ser un pensador cuyas investigaciones especulativas demostrarán algún día ir de la mano de la realidad. Mediante la argumentación y el análisis, ha hecho avanzar el estudio de la consciencia lo más lejos posible con los recursos disponibles a comienzos del siglo XXI. El proyecto en el que se ha embarcado Metzinger es precisamente de esos cuya trascendencia no se limita a las esferas de la ciencia, sino que se acometen por las implicaciones de amplio alcance que pueden tener para la vida del mortal medio. Dicho esto, la siguiente disertación sobre Metzinger abriga un propósito ulterior que tiene poco que ver con el valor de sus teorías.

En su ensayo “The Shadow of a Puppet Dance: Metzinger, Ligotti and the Illusion of Selfhood” [La sombra de un baile de marionetas: Metzinger, Ligotti y la ilusión de la yoidad] (*Collapse IV*, mayo de 2008), James Trafford explica como sigue la paradoja de Metzinger: «El objeto “hombre” se compone de capas densamente apretadas de simulación, para las que el realismo ingenuo constituye un profiláctico necesario a fin de contener el terror concomitante con la destrucción de nuestras intuiciones respecto a nosotros mismos y nuestra situación en el mundo: “La subjetividad consciente es el caso en el que un organismo individual ha aprendido a esclavizarse *a sí mismo”*». La cita final de *Being No One* de Metzinger puede considerarse una extensión de la paradoja de Zapffe, según la cual reprimimos en nuestra consciencia todo lo que es alarmante y horrendo en nuestras vidas. Para Metzinger, esta represión adopta la forma del mencionado realismo ingenuo, que enmascara la revelación más alarmante

y horrenda para los seres humanos: que no somos lo que creemos ser. Para calmar nuestra aprensión ante este deplorable descubrimiento, Metzinger confiesa que es «prácticamente imposible» que lleguemos a percatarnos de nuestra irrealidad debido a los grilletes innatos de la percepción humana que mantienen nuestras mentes en un estado de ensueño.

Un hecho interesante que parece relevante en el estudio de Metzinger de la ilusión del yo es el siguiente: Metzinger es un soñador lúcido. Su tratado *Being No One* incluye un capítulo entero sobre el don de poder «despertar» en sueños y reconocer que nuestra consciencia está actuando en una zona ilusoria creada por el cerebro. En ese aspecto de nuestra vida en el que no podemos intervenir en lo que ocurre ni tenemos libertad alguna para elegir nada, el soñador lúcido no se deja engañar, al menos por sí mismo. Se ha asomado detrás del telón del teatro de su consciencia y ha adivinado sus trucos y sus trampas. Esta facultad podría explicar muy bien la curiosidad de Metzinger por la naturaleza de la percepción durante la vigilia y por la posibilidad de que sea verdad, como escribió Poe, que «Todo lo que vemos o creemos ver / No es sino un sueño dentro de un sueño». Estos versos resumen el argumento de *Being No One*: que dormimos en el yo y no podemos despertar. Pero al final de esta obra de 699 páginas, justo después de examinar cómo y por qué evolucionamos de tal forma que llegamos a creer que somos alguien cuando en realidad no somos nadie, parece salir con evasivas. «Al menos en principio», escribe Metzinger, «uno puede despertar de su historia biológica. Uno puede hacerse adulto, definir sus propias metas y llegar a ser autónomo». El significado de estas frases resulta tan imponderablemente nebuloso que sólo puede conjeturarse, porque Metzinger las deja colgando en el aire. Uno se siente totalmente impedido para entender cómo podría tener lugar esta transformación con arreglo a la teoría y la investigación de Metzinger. ¿Concluyó su tratado prematuramente? ¿Sabe algo que no nos dice? ¿O simplemente quería terminar un libro desilusionante con una nota optimista?

El mismo año en que publicó *Being No One*, Metzinger oscureció más aun la cuestión. En una conferencia en la Universidad de California, en Berkeley, se refirió a nuestro cautiverio en la ilusión de un yo —pese a que «no hay nadie» que tenga esa ilusión— como «la tragedia del ego». Esta frase se ajusta como un guante a la teoría de la consciencia de Zapffe como una trágica metedura de pata. De forma decepcionante, Metzinger siguió diciendo que «la tragedia del ego se disuelve porque nadie nace nunca y nadie muere nunca». Esta afirmación está sacada del budismo zen (el sutra del corazón) y pierde algo cuando se traslada de un monasterio a la sala de conferencias de una universidad. En las tradiciones iluministas, el único remedio para nuestro miedo a la muerte es despertar de la ilusión del sentido del yo fabricado por nuestro cerebro y eliminar así lo que erróneamente creíamos ser antes de que sea demasiado tarde. Pero la misión de Metzinger como científico-filósofo ha sido arrojar luz sobre los mecanismos neurológicos que hacen inalcanzable esta meta. ¿Por qué, entonces, habla Metzinger a sus oyentes de la «tragedia del ego», que con toda

probabilidad ninguno de ellos pensaba que era una tragedia antes de venir a su conferencia, y de cómo «se disuelve porque nadie nace nunca y nadie muere nunca»? Parece que está intentando calmar cualquier miedo que puedan tener a la muerte al tiempo que les dice que en primer lugar no existen. Sea como sea, se pierde algo a lo que nadie puede evitar querer aferrarse, por trágico que sea. Todo el numerito de Metzinger parece basarse en el mismo tipo de doble lenguaje paradójico por el que ya se rige el mundo para negar el sufrimiento que debe soportar y seguir creyendo que la consciencia no es un problema y que estar vivo está bien.

Pero no saquemos conclusiones precipitadas. En un foro en línea en el que algunos de los estudiosos más reputados de la consciencia respondieron a lo que decía Nicholas Humphrey en “Un yo que vale la pena tener”, entrevista en la que, como antes citamos, Humphrey afirmaba que la consciencia es «algo bueno y maravilloso por derecho propio», Metzinger resume su posición sobre este asunto. Aquí toca la misma nota que Zapffe cuando escribe:

No está nada claro que la forma biológica de consciencia producida hasta ahora por la evolución en nuestro planeta sea una forma de experiencia *deseable*, un verdadero *bien en sí*…

El mayor punto ciego teorético de la filosofía actual de la mente es la cuestión del sufrimiento consciente. Se escriben miles de páginas sobre los qualia del color o los contenidos del pensamiento, pero no se dedica casi ninguna obra teorética a estados fenoménicos ubicuos como el sufrimiento humano o la simple tristeza cotidiana («depresión subclínica»), ni al contenido fenoménico asociado con el pánico, la desesperación y la melancolía —por no hablar de la experiencia consciente de la mortalidad o de perder la propia dignidad…

La cuestión ético-normativa tiene mayor relevancia. Si uno se atreve a examinar con más atención la fenomenología actual de los sistemas biológicos en nuestro planeta, los numerosos tipos diferentes de sufrimiento consciente constituyen un rasgo *al menos* tan dominante como la visión cromática o el pensamiento consciente, que aparecieron muy recientemente. La evolución no es algo que se deba glorificar. Una forma —entre muchas otras— de considerar la evolución biológica en nuestro planeta es como un proceso que ha creado un océano de sufrimiento y confusión en expansión donde antes no había ninguno. Dado que no sólo aumenta continuamente el número de sujetos conscientes individuales, sino también la dimensionalidad de sus espacios de estados fenoménicos, este océano también se expande *en profundidad*. Para mí, este es un firme argumento contra la creación de consciencia artificial: no deberíamos añadir nada a este terrible desastre antes de que hayamos entendido verdaderamente qué está pasando aquí en realidad. (Subrayados de Metzinger.)

¿Por qué esa disparidad de tono y contenido entre la conclusión del libro de

Metzinger y de su conferencia en Berkeley y su intercambio en línea con sus colegas? Cabe especular que se sentía más cómodo expresando sus recelos sobre la evolución de la consciencia humana en una convocatoria cibernética de sus pares que en su obra y sus apariciones públicas, ambas tan notorias. En el primer medio no tiene pelos en la lengua cuando afirma: «Hay aspectos de la visión científica del mundo que pueden ser nocivos para nuestro bienestar mental, y *eso es* lo que todo el mundo siente intuitivamente» (subrayado de Metzinger; citado por Trafford). Se trata de una afirmación pasmosa por parte de un filósofo bien acreditado (como lo era su pregunta anteriormente citada sobre si alguien puede creer realmente en el determinismo sin volverse loco). ¿Qué podía querer expresar Metzinger con esa frase sino la trillada advertencia de la literatura de horror de que estamos en peligro de saber *cosas que no deberíamos saber*? Y lo peor de todo lo que podemos saber —peor que saber que descendemos de una masa de microorganismos— es que no somos alguien sino nadie, no personas sino marionetas.

En un libro posterior, *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self* [El túnel del ego: la ciencia de la mente y el mito del yo] (2009), Metzinger afronta los problemas que plantea dar la noticia al mortal medio de que él o ella es en realidad un automodelo fenoménico medio y no una persona. Quiere garantizar a la gente que este no es un secreto demasiado terrible para saberlo sino una verdad que nos hará libres para llegar a ser mejores seres humanos —una vez hayamos resuelto «¿Qué *es* un ser humano?» (dado que para Metzinger no somos lo que creemos ser) y una vez hayamos decidido «¿Qué *debería* llegar a ser un ser humano?», que es una cuestión espinosa habida cuenta de *cómo* debería decidirse esto y *quién* debería decidirlo. Uno de los temores de Metzinger es que algunas personas se sumirán en lo que llama despectivamente «un materialismo vulgar» y concluirán que en esta vida no les queda otra que sobrevivir, reproducirse y morir, con los listillos del mundo diciéndose a sí mismos en el soliloquio imaginario de Metzinger: «No entiendo de qué hablan todos esos neuroexpertos y filósofos de la consciencia, pero el resultado me parece muy claro. Se ha descubierto el pastel: somos biorrobots copiadores de genes que viven a la intemperie en un planeta solitario en un universo físico frío y vacío… He recibido el mensaje, y no os quepa la menor duda de que obraré en consecuencia». Esta parece ser la estrategia de los «pesimistas heroicos» como Miguel de Unamuno (véase más arriba), Joshua Foa Dienstag (véase más arriba), William Brashear (véase más arriba), Friedrich Nietzsche (véase más abajo) y todos los demás que ya están *en el ajo*. Es sin duda la estrategia que según observó Zapffe sigue todo el mundo, la estrategia que debemos seguir si queremos seguir viviendo como seres paradójicos que saben de qué va la cosa pero recortan su consciencia para no saberlo demasiado bien. Y funciona bastante bien para permitirnos seguir viviendo como hemos hecho durante todos estos años. ¿Pero podría el materialista vulgar decir realmente que él o ella es consciente de no ser nadie y seguir simulando que él o ella es alguien? ¿No sería esto otra versión de la pregunta «¿Puede alguien creer

realmente en el deterninismo sin volverse loco?» que planteaba Metzinger? ¿Sería este estado mental no sólo «prácticamente imposible» sino totalmente imposible, del mismo modo que sería imposible que alguien dijera «Sólo soy una marioneta humana» y siguiera viviendo como él o ella había vivido hasta entonces? No parece probable que puedas llegar a verte alguna vez como lo que eres para Metzinger. Entonces conocerías el horror y sabrías que lo conoces: no sería imposible creer que sólo eres una marioneta humana. ¿Y ahora qué? Respuesta: ahora te vuelves loco. Ahora nuestra especie se extingue en grandes epidemias de locura, porque ahora sabemos que entre los bastidores de la vida existe algo pernicioso que convierte nuestro mundo en una pesadilla. Ahora sabemos que somos paradojas siniestras. Sabemos que la naturaleza ha virado hacia lo sobrenatural fabricando una criatura que no puede ni debería existir con arreglo a la ley natural, y que sin embargo existe.

La mofa que hace Metzinger del materialismo vulgar parece apoyarse en su creencia optimista en que una futura tecnología de la consciencia nos llevará a lugares donde «la forma biológica de consciencia producida hasta ahora por la evolución en nuestro planeta» no nos ha llevado. Lugares hermosos y maravillosos, en la opinión ciertamente bien informada y extraordinariamente humanitaria de Metzinger. Aunque todavía no sabemos qué es ser humano, tenemos una idea aproximada de lo que es ser humanitario. Y la preocupación de Metzinger por el sufrimiento de los seres sintientes coincide con la de cualquier pesimista. La única diferencia está en su opinión de cómo podemos eliminar o aliviar en gran medida este sufrimiento. En cualquier caso, aunque Metzinger haya sido lo bastante audaz para afirmar que «hay aspectos de la visión científica del mundo que pueden ser nocivos para nuestro bienestar mental, y *eso* es lo que todo el mundo siente intuitivamente», él mismo siente que puede que no todo el mundo sienta eso siempre y que el cálculo de riesgos y beneficios terminará redundando en nuestro favor. ¿Qué otra cosa podría pensar un neurofilósofo, que deberíamos dejar de creer en nosotros y extinguirnos? Metzinger *debe* tener fe en que una vez el resto de la humanidad haya adivinado de qué va el juego, llegaremos a vivir —con toda sinceridad y no como simuladores— en un mundo en el que día tras día, en todos los aspectos, nos vaya mejor y mejor. Pero para eso hará falta tiempo, mucho tiempo.

Incluso en pleno siglo XXI hay gente que es incapaz de soportar la teoría de Darwin a menos que puedan reconciliarla con su Creador y Su diseño. Perder el apoyo de estos espectros protectores les obligaría moralmente a derrumbarse, como acaso dirían, porque el mundo según lo conocían se desmoronaría entre sus manos paralizadas. Al no estar preparados para afrontar la evidencia, huyen de ella como cualquier soñador huye del horror que le persigue. Piensan que cuando este horror les pise los talones morirán enloquecidos al ver su forma y sentir el contacto de lo que creen que no debería ser. Sin duda sobrevivirían a la experiencia, como tantos antes que ellos. Ya hemos soportado torrentes de conocimiento que no debíamos conocer y que sin embargo estábamos condenados a conocer. ¿Pero cuánto más podemos

aguantar? ¿Cómo se sentirá la especie humana al saber que no hay una especie humana, que no hay nadie? ¿Sería esto el final del mejor cuento de horror jamás contado? ¿O podría ser la restitución de la forma en que eran las cosas antes de que tuviéramos vida propia? Por ahora, los que ni siquiera pueden soportar la teoría de Darwin sin el Creador a su lado parecen estar a salvo. Para citar a Lovecraft hablando del conocimiento prohibido: «Hasta el momento las ciencias, cada una orientada en su propia dirección, nos han causado poco daño». Pero quizá nos lo causen algún día. Entonces quizá llegue la hora de aplicar la solución de Zapffe para salvar al futuro de la maldición de la consciencia.

Mientras esperamos conteniendo el aliento los resultados de las pruebas de los neurocientíficos, habrá gente que siga llamando a tu puerta para venderte algún truco para llegar a su cielo. Naturalmente, estos viajantes de lo sagrado no tienen idea de cómo son las cosas en el cielo. ¿Hay niveles de cielo? ¿Puede alguien estar en el cielo sin saberlo? ¿Y cuántas veces hemos oído que muchos de los que están vivos hoy no «probarán la muerte» sino que irán directamente al paraíso cuando el éxtasis nos embargue? Esto quiere decir que miles de millones ya han caído muertos con la esperanza incumplida de no tener que sufrir la agonía de los no salvados. Qué desilusiones deben haberles incomodado mientras yacían in extremis. La muerte no sería tan mala si pudiéramos desaparecer simplemente en ella sin ningún preliminar fastidioso. Pero incluso los que esperan que las puertas del cielo se abran para ellos preferirían no hacer su entrada tras las pruebas físicas de luchar por la vida que Dios les dio. Para el resto de nosotros, el carrusel de la consciencia gira y gira, ilustrándonos sólo con la escalofriante probabilidad de que lo peor se reserve para el final. E incluso aquellos que experimentan el hecho de estar vivos como algo bueno tendrán que padecer finales añadidos como morir en un accidente de tráfico o en una cama chupando de tubos.

La vida es como un cuento fallido por un desenlace insatisfactorio de los hechos precedentes. No hay apaños retroactivos para los cadáveres en que nos convertiremos. «Bien está lo que bien acaba» está muy bien a corto plazo. «A largo plazo», como dicen que dijo el economista británico John Maynard Keynes, «todos estamos muertos». Esto no nos conviene como final. Pero no parece que podamos elegir cómo acabarán las cosas para nosotros, o para los que todavía no han nacido.

Nopersonas —————

En una novela traducida como *Momento de libertad,* que se publicó diez años antes de su suicidio en 1976, el autor y crítico cultural noruego Jens Bjørneboe escribió que «quien no haya experimentado una depresión plena, solo y durante un largo periodo de tiempo… es un crío». Aparte de indemostrable en su validez, la biliosa secreción

de Bjørneboe es también demasiado restrictiva al considerar su tipo personal de sufrimiento el único rito de paso a la madurez como individuo consciente. La depresión es sólo una de las psicopatologías que podrían elegirse para hacer la rimbombante afirmación de que quienes no se han visto plenamente afectados por ella durante un largo periodo de tiempo merecerían estar en el patio de un colegio o de una guardería. Pero sirve como ejemplo de una enfermedad psicológica con la que la mayoría de la gente ha tenido alguna experiencia en una o más de sus variedades.

La forma estadísticamente prevalente de esta enfermedad es la «depresión atípica». Menos frecuente y más mortífera es la «depresión melancólica». Pero sea cual sea el apellido que lleve un caso determinado de depresión, todos tienen el mismo efecto: sabotear la red de emociones que hacen parecer que tú y tu mundo tenéis sentido de algún modo significativo. Es entonces cuando descubres que tu «viejo yo» no es la cosa inviolable que creías que era, como no lo es el resto de tu «vieja realidad». Ambos son tan frágiles como nuestros cuerpos y pueden ser perforados con la misma facilidad, desinflando todo lo que creíamos significativo sobre nosotros y nuestro mundo.

El sentido que nuestras vidas pueden parecer tener es obra de un sistema emocional relativamente bien constituido. Del mismo modo que la consciencia nos da la sensación de ser personas, nuestra psicofisiología se encarga de convertirnos en personalidades que creen que vale la pena jugar al juego existencial. Podemos tener recuerdos diferentes de los de todos los demás, pero sin las emociones adecuadas para avivar esos recuerdos lo mismo podrían estar almacenados en un archivo de ordenador como unidades de datos inconexos que nunca se unen para constituir un individuo hecho a su medida para quien las cosas parecen tener sentido. Puedes conceptualizar que tu vida tiene sentido, pero si no *sientes* ese sentido tu conceptualización carece de sentido y tú no eres nadie. Las únicas cuestiones de peso en nuestras vidas están coloreadas por arcoíris o auroras de emoción regulada que le dan a uno una sensación de ese «viejo yo». Pero una depresión grave hace que tus emociones se evaporen, reduciendo tu persona a una cáscara vacía y solitaria en un paisaje desolado. Las emociones son el sustrato de la ilusión de ser alguien entre otros que son alguien y también de la sustancia que vemos, o creemos ver, en el mundo. No saber esta verdad elemental de la existencia humana equivale a no saber nada en absoluto.

Aunque varíen en intensidad y naturaleza, nuestras emociones deben parecer siempre estables en su concatenación, del mismo modo que un cóctel debe hacerse con ingredientes específicos en las mismas proporciones relativas para que su mezcla pueda convertirse en un vodka martini o una piña colada. Unidas, nuestras emociones forman ostensiblemente un yo dominante cuya calidad puede compararse con la de otros yoes anómalos secundarios. Aunque siempre estén cambiando de sitio o mezclándose dentro de nosotros, nítidos o amorfos, la experiencia de estos trinos biológicos hace casi imposible dudar de que seguirán estando con nosotros en el

futuro que podemos divisar. Preguntad a cualquier pareja que no puede imaginar la existencia sin el otro, una ficción vital sin la que, aparte del hecho de que a menudo conduce a la procreación, ninguna sociedad podría existir. No tendría ninguna razón para hacerlo, porque la razón es meramente el portavoz de la emoción. Hume, que tenía la especialidad de retener a sus lectores con realidades evidentes pero sobreentendidas, escribió en su *Tratado de La naturaleza humana* (1739-40) que «la razón es y sólo debería ser la esclava de las pasiones». Liberar a la razón de esta esclavitud significaría convertirnos en racionalistas sin causa, paralíticos lisiados por la actividad mental.

Hablando de la depresión y su efecto definitorio por el que lleva a su víctima hasta un punto en el que nada le importa ya, el presentador televisivo norteamericano Dick Cavett observó una vez que «cuando estás hundido por esta aflicción, si hubiera una varita mágica curativa en una mesa a dos metros de distancia te parecería demasiada molestia acercarte a cogerla». Nunca se ha hecho una mejor elucidación de la inutilidad de la razón cuando falta la emoción. Cuando estás postrado por la depresión, tu sistema de recogida de información coteja sus datos y te informa de los siguientes hechos: 1) no hay nada que hacer; 2) no hay ningún sitio adonde ir; 3) no hay nada que ser; 4) no hay nadie a quien conocer. Sin unas emociones cargadas de sentido que mantengan tu cerebro en la vía recta y estrecha, perderías tu equilibrio y caerías a un abismo de lucidez. Y para un ser consciente, la lucidez es un cóctel sin ingredientes, un brebaje claro como el agua que te dejará una resaca de realidad. En el conocimiento perfecto sólo hay una nada perfecta, lo que es perfectamente doloroso si lo que quieres es que tu vida tenga sentido.

William S. Burroughs lo dijo atinadamente en su diario. Echando mano de su gramática parda, escribió: «¿El amor? ¿Qué es eso? El analgésico más natural que hay». Pero quizá tengas curiosidad por saber lo que ocurre con ese analgésico cuando la depresión arraiga y revela tu amor —sea cual sea su objeto— como uno más de los muchos tóxicos que enturbian tu consciencia de la tragedia humana. Quizá quieras también echar una segunda mirada a lo que antes te parecía una persona, un lugar o una cosa «bella», una cualidad que sólo existe en los neurotransmisores del observador. (¿La estética? ¿Qué es eso? Algo que les importa a quienes no están lo bastante deprimidos como para que no les importe nada de nada, es decir, quienes determinan casi todo lo que se supone que nos importa. Por mucho que protestes, ni el arte ni una visión estética de la vida son distracciones al alcance de todo el mundo.) Cuando estás deprimido, todo lo que en tiempos te pareció bello, o incluso alarmante y horrendo, no significa nada para ti. La imagen de la luna atravesada por las nubes no es algo que inspire por sí mismo algo misterioso o místico; sólo es un conjunto de objetos representados por nuestro aparato óptico y quizá procesados como recuerdo.

Esa es la gran lección que aprende el depresivo: no hay nada en el mundo inherentemente emocionante. Cualquiera que sea lo que exista realmente «ahí fuera» no puede proyectarse como una experiencia afectiva. Es todo un asunto vacuo que

sólo tiene un prestigio químico. Nada es bueno ni malo, deseable ni indeseable, ni de ningún otro modo salvo que está hecho así en laboratorios en nuestro interior que producen las emociones de las que vivimos. Y vivir de nuestras emociones es vivir arbitrariamente, imprecisamente, atribuyendo sentido a lo que no tiene ninguno por sí mismo. Pero ¿qué otra forma hay de vivir? Sin la maquinaria siempre chirriante de la emoción todo se paralizaría. No habría nada que hacer, ningún sitio adonde ir, nada que ser y nadie a quien conocer. La alternativa está clara: vivir falsamente como prendas de afecto o vivir factualmente como depresivos, o como individuos que conocen lo que se conoce como ser depresivo. Es una ventaja que no estemos obligados a elegir una u otra opción, porque ninguna de ellas es excelente. Basta echar una mirada a la existencia humana para saber que nuestra especie nunca se liberará del dominio completo de la emocionalidad que la tiene anclada a sus alucinaciones. Puede que no sea una forma de vivir, pero optar por la depresión sería excluirse de la existencia como la conocemos conscientemente.

Por supuesto, las personas pueden recuperarse de la depresión. Pero en ese caso será mejor que tengan bien embridada la consciencia de lo que han vivido. De otro modo podrían empezar a pensar que estar vivo no está tan bien como pensaban en tiempos cuando un sistema emocional relativamente bien constituido les traía y llevaba de un lado a otro. Lo mismo cabe decir de cualquier tipo de sistema corporal, como el sistema inmunitario. Porque cuando uno de tus sistemas se colapsa, no puedes funcionar como piensas que deberías. Puede que ni siquiera seas capaz de pensar en nada salvo en cuánto vómito, mucosidad, flema y heces acuosas estás descargando de tu cuerpo cuando tu sistema inmunitario no puede resistir la acometida de una infección vírica o bacteriana. Si así es como eras todo el tiempo, no podrías seguir siendo un ser bien constituido, lo que significa que no podrías seguir siendo tu viejo yo, fuera lo que fuera lo que eso significara. Pero es probable que mejores después de que uno o más de tus sistemas se hayan colapsado, y como un ser nuevamente bien constituido probablemente pensarás: «Vuelvo a ser mi yo real». Sin embargo, con la misma sinceridad podrías pensar que tu yo real es el que estaba enfermo, no ese otro con sistemas bien constituidos que trabajan en común de un modo tan cooperativo que ni siquiera reparas en ellos. Pero no puedes ir por ahí pensando que tu yo enfermo es tu yo real, o te convertirías en alguien que padece ansiedad crónica ante todas las formas en que pueden colapsarse tus sistemas. Y *ese se* convertiría en tu yo real.

FANÁTICOS DE LA SALVACIÓN

Cuesta abajo ————

«Deprimente» es el adjetivo que la gente corriente aplica a las perspectivas vitales expresadas por hombres como Zapffe, Schopenhauer y Lovecraft. Las doctrinas religiosas de primera clase, por dolorosas que sean, nunca serán pasto de esta difamación, porque la gente corriente las percibe como «edificantes». Las falsedades panglosianas congregan a la multitud; las verdades desalentadoras la dispersan. La razón de esto es que lo que nos intimida no es la locura sino la depresión, lo que tememos no es la demencia sino la desmoralización, lo que pone en peligro nuestra cultura de la esperanza no es el trastorno de la mente sino su desilusión. Una epidemia de depresión acallaría todas esas voces que parlotean en nuestras cabezas, deteniendo la vida en seco. Providencialmente, estamos dotados de suficiente entusiasmo maníaco para poder seguir adelante y sacar más provecho de nosotros, alardeando todo el tiempo de lo que miles de millones de años de evolución han obligado a hacer a toda especie en cualquier caso.

A Zapffe, Schopenhauer y Lovecraft les fue bastante bien sin rendirse a la histeria de la afirmación de la vida. Eso es algo muy arriesgado para cualquiera, pero todavía más para los escritores, porque las convicciones antivitales degradarán su obra a un archivo inferior al de los grafómanos que capitulan ante el pensamiento positivo, o que al menos siguen la máxima de mostrarse equívocos cuando hablan de nuestra especie. Todo el mundo quiere mantener la puerta abierta a la posibilidad de que nuestras vidas no sean MALIGNAMENTE INÚTILES. Incluso los lectores con una formación superior no quieren que les digan que sus vidas son una contingencia evolutiva —y nada más— y que el sentido no es lo que la gente cree que es[12].

Para Schopenhauer la consecuencia de sus negaciones ha sido que ocupa mucho menos espacio en el museo del pensamiento moderno que su compatriota y antagonista Friedrich Nietzsche. Schopenhauer sólo promete la extinción del individuo tras la evocación post mortem de su «verdadera naturaleza» como un trozo diminuto de la impersonal e hiperactiva Voluntad. Nietzsche echa mano de la religión y sermonea que, aunque no nos liberaremos en el más allá de sus modelos eclesiásticos, debemos estar dispuestos en espíritu a repetir esta vida una y otra vez hasta en sus últimos detalles durante toda la eternidad[13]. Por poco atractiva que pueda resultarnos a algunos la idea de repetir nuestra vida incluso una sola vez, no somos nosotros los que construimos la reputación de un escritor. Ese es el dominio de los creadores de tendencias filosóficas, que descubrieron en Nietzsche el enigma más fascinante de la historia de la mente. Tanto mejor para la pervivencia de su obra, que ha proporcionado a sus exégetas vidas enteras de interpretación, argumentación y discordia cismática general: todas las actividades con sentido caras a cualquier

religioso, con o sin deidad.

Entre otras cosas, Nietzsche es famoso como promotor de la supervivencia humana, siempre y cuando haya suficientes supervivientes que sigan sus pasos como *pesimista pervertido*: alguien que se ha dedicado a amar la vida precisamente porque es lo peor imaginable, una gira de placer masoquista por las tortuosas vueltas y revueltas del ser hasta la muerte. Nietzsche no tenía ningún problema en aceptar la existencia humana como una tragedia nacida de la consciencia, madre de todos los horrores. Este pesimismo irregular es la antinomia del pesimismo «normal» de Schopenhauer, que es el pariente pobre de la filosofía porque en su historial consta inequívocamente que afirmó que estar vivo no está —y nunca podrá estar— bien. Incluso sus comentaristas más entusiastas, que no encuentran chocantes los aspectos técnicos de su obra, echan el freno cuando se muestra abiertamente pesimista o diserta por extenso sobre la Voluntad como el amo irreflexivamente severo de todo ser, una fuerza estúpida que hace que todo haga lo que hace, un marionetista cretino que mantiene el bullicio de nuestro mundo. Por estas ofensas, su prestigio es bastante inferior al de otros grandes pensadores, como lo es el de todo filósofo que no oculte su resentimiento hacia la vida.

Aunque tanto Schopenhauer como Nietzsche sólo se dirigían a un público de ateos, Schopenhauer se equivocó —desde el punto de vista de las relaciones públicas — en no asignar a los seres humanos ningún estatus especial en un mundo de cosas orgánicas e inorgánicas o atribuir algún sentido a nuestra existencia. A diferencia de Schopenhauer, Nietzsche no sólo se tomaba las interpretaciones religiosas de la vida con suficiente seriedad como para denigrarlas por extenso, sino que estaba totalmente empeñado en sustituirlas por valores orientados a fines y una sensación de sentido por la que incluso los no creyentes gimen como perros: algún proyecto en el que los individuos puedan perderse (o encontrarse) a sí mismos.

La clave de la popularidad de Nietzsche entre los ateos amoralistas es su misticismo materialista, un truco de prestidigitación mental que transforma el sinsentido del mundo en algo con sentido y convierte el destino en libertad ante tus ojos. En cuanto a la existencia según Schopenhauer como un arreo de ganado en el que una fuerza incognoscible (la Voluntad) nos conduce al redil… eso había que descartarlo. En forma de ficción entretenida podría bien valer su peso conceptual en escalofríos de horror siniestro, pero como realidad propuesta es evidentemente deprimente.

En alianza con aquellos a quien creía haber adelantado en la carrera hacia un destino indefinido, Nietzsche hizo lo que pudo para mantener el desfile humano en marcha hacia… dondequiera que fuese. Aunque tenía suficiente claridad mental para reconocer que los valores no crecen en los árboles ni están escritos en tablas de piedra, se engañó a sí mismo hasta el punto de pensar que era posible crearlos. Pero no supo decir cómo se crearían estos valores ni cuáles serían. Iras demoler la fe del Crucificado basada en el rechazo de la vida, Nietzsche legó sus propios

mandamientos por mediación de ese mesías con visos de anticristo que era Zaratustra, a quien había preparado para tomar el relevo del cristianismo en la administración del mundo occidental y mantenerlo a flote con fondos falsificados. Cargado como iba con un saco entero de irrealidades de aquí al eterno retorno, quizá nadie haya sido nunca tan «normal» como Nietzsche.

¿Por qué creía este adepto del sí —que decía no con la boca chica— que era tan importante mantener alto nuestro espíritu de cuerpo evitando la crisis de nihilismo cuya inminencia predijo? Nietzsche no podía pensar que en algún momento la gente se pondría de cara a la pared debido a una penuria de valores, que a veces pueden escasear pero nunca se agotan. Aquellos que se suponía iban a salir corriendo a la calle con un ataque de pánico por su falta de fundamento han sobrevivido sin problemas: nihilistas o no, volvieron a casa cargados de afirmaciones. Publicar o perecer no es una cuestión que los pensadores profesionales tengan que pensarse demasiado. Y cualquier crisis moral que se avecine tendrá que ocurrir en un entorno no dañado por el nihilismo.

Como amenaza para la pervivencia humana, el nihilismo está tan muerto como Dios. (Véase James E. Edwards, *The Plain Sense of Things: The Fate of Religion in an Age of Normal Nihilism* [El sentido común de las cosas: el destino de la religión en una época de nihilismo normal], 1997.) Prescindir de los propios valores es algo imposible, un ideal que uno imagina hasta que se ve atrapado por un fin natural. Schopenhauer, como virtuoso de la devaluación de la vida, sabía eso. Pero Nietzsche se preocupaba por esos valores nonatos que según creía inspiraría su obra, desvelándose por ellos como haría cualquier futuro padre al saber que su nombre, su sangre y sus códigos morales y genéticos se encarnarán en generaciones futuras que se pierden de vista en las colinas brumosas del tiempo. Aunque no dejó ningún valor que la posteridad no pudiera cocinar por su cuenta, Nietzsche fue un admirable adversario de los valores esclavizadores del pasado. No dejó nada en su lugar. Y por ello deberíamos estarle agradecidos.

Lo que hemos etiquetado como la paradoja de Zapffe —por la que los seres humanos se engañan a sí mismos para poder pensar que sus vidas son algo que no son, es decir, dignas de ser vividas— proviene posiblemente de Nietzsche. En su libro *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribió:

> Es un fenómeno eterno: la codiciosa voluntad siempre encuentra un medio para, mediante una ilusión extendida sobre todas las cosas, mantener en vida a sus criaturas y obligarlas a seguir viviendo. A éste lo aferra a la vida el placer socrático por el conocimiento y la ilusión de poder curar con él la eterna herida de la existencia, aquél se ve seducido por el velo de la belleza del arte que ondea ante sus ojos, a otro distinto el consuelo metafísico de que la vida eterna sigue fluyendo indestructible bajo el remolino de los fenómenos: para no hablar

> de las ilusiones más comunes y casi más fuertes que la voluntad mantiene dispuestas en cada instante. (*El nacimiento de la tragedia*, trad. de J. R. Hernández Arias.)

Uno sólo puede lamentar el hecho de que Nietzsche no desarrollara esta observación por la vía de un pesimismo negador de la vida, como hizo Zapffe, en lugar de un pesimismo que nos enseña «qué es "sentir miedo"»: «un pesimismo de la *fortaleza*». Pero cuando Nietzsche escribió estas palabras en su "Ensayo de autocrítica", publicado como prefacio a la edición de 1886 de *El nacimiento de la tragedia*, ya era demasiado tarde para su conversión, o reconversión, en un pesimista purista. Ya había emprendido el camino hacia lo que realmente daría miedo a los mortales medios, un conjunto de personas en el que no se incluía, o no quería incluirse. Zapffe sí se incluía en este conjunto, y su análisis de quienes se excluyen de él se ajusta a Nietzsche como un guante: «En estos casos, una persona puede estar obsesionada con la alegría destructiva hasta el punto de desalojar todo el aparato artificial de su vida y empezar con extático horror a hacer tabla rasa de ella. El horror brota de la pérdida de todos los valores protectores; el éxtasis de su ya implacable identificación y armonía con el secreto más profundo de nuestra naturaleza: la falta de solidez biológica, la imperecedera disposición a la ruina». En su aspecto negador de la vida, el pesimismo perdió a un gran adalid cuando Nietzsche se volvió alegre ante lo horrendo, una actitud psíquica que es de suyo una paradoja donde las haya.

Futurofilia ————

Después de Nietzsche, el pesimismo fue reevaluado por algunos, rejuvenecido por otros y aún rechazado como deprimente por los mortales medios, que siguieron recitando su ilusión más estimulante: «Hoy es mejor que ayer y mañana será todavía mejor». Aunque estar vivo pueda estar bien de momento, el futuro es realmente el lugar donde una persona querría estar, al menos hasta donde nos interesa otearlo. Lovecraft resulta en este sentido una figura sumamente intrigante, porque buena parte de su ficción se basa en una nidada de seres divinos cuya mera presencia en el universo degrada la idea de mejorar la vida humana a un error de cálculo cósmico. Azathoth el Dios Ciego e Idiota, Nyarlathotep el Caos Reptante, Cthulhu el Soñador Muerto: estos son algunos de los entes que simbolizan el universo lovecraftiano como un lugar sin sentido, significado ni valor. Esta perspectiva se expresa de forma memorable en el poema de Lovecraft "Némesis":

> He visto bostezar al oscuro universo
> donde los negros planetas giran sin objeto,
> donde giran en medio de un sordo horror,

sin conocimiento, sin gloria, sin nombre.

Estos versos y otros parecidos no suelen recibir una acogida cordial por parte de los devotos del futuro, que negarán su visión o la considerarán sólo una distracción literaria, que es en efecto lo único que es, junto con todos los glifos y garabatos de que se tiene memoria desde que Gilgamesh residió en la tierra de los muertos. Más populares entre los aficionados a la ficción de lo oculto son los textos canónicos de la teosofía, la antroposofía, la cienciología, el Cuarto Camino de G. I. Gurdjieff, la Kábala y demás.

A esta selecta bibliografía de estudios arcanos deberían añadirse las curiosidades del «transhumanismo», un tipo fervoroso de pensamiento utópico que se apoya en la creencia de que día tras día estamos cada vez más cerca de construir un ser humano mejor. Como los creyentes en el libre albedrío libertario, los transhumanistas creen que podemos hacernos a nosotros mismos. Pero eso es imposible. Debido a la evolución, *fuimos hechos*. Nosotros no nos extrajimos del lodo primigenio. Y todo lo que hemos hecho desde que llegamos a ser una especie ha sido consecuencia de haber sido hechos. Hagamos lo que hagamos, será aquello para lo que fuimos hechos, y nada más. Podemos intentar hacer algo de nosotros, pero no podemos dirigir nuestra propia evolución. Hacemos antibióticos porque fuimos hechos para ser el tipo de seres que hacen cosas como antibióticos. Eso cambió nuestra condición sin cambiarnos, siendo como somos el tipo de entes que hacen cosas y fabrican cosas, pero no se ocupan de hacerse a sí mismos. La naturaleza tenía planes para nosotros y sigue teniéndolos. Uno de esos planes parece ser el sueño del transhumanismo, que podría ser sólo un plan para deshacernos. Si es así, no vamos a alterar ese plan simplemente porque imaginemos que podemos hacer una nueva persona con nuevos programas evolutivos que escribiremos nosotros. Sabemos cómo sobrevivir y sabemos cómo reproducirnos. Sabemos cómo hacer muchas cosas, pero no sabemos qué hacer de nosotros que esté al margen y por encima de nuestras pautas presentes. Algunos de nosotros sólo creen saberlo. No somos ni siquiera parte del proceso de *ser rehechos*. Estamos cumpliendo órdenes, como siempre hemos hecho, que la naturaleza está constantemente ladrándonos.

Del mismo modo que los humanos concibieron el transhumanismo, los transhumanistas han concebido el poshumanismo, una remota condición en la que nadie vivirá como hemos vivido durante todos estos años, sino que habremos evolucionado hasta convertirnos en algo más allá de nuestro ser presente. ¿Y entonces qué? ¿Se han pensado esto realmente a fondo los transhumanistas? ¿Y cómo podrían? No tenemos ni idea de dónde va a venir nuestro próximo pensamiento, ni siquiera los pensamientos de los transhumanistas. Tenemos pensamientos, pero no sabemos lo que vamos a hacer con ellos. ¿Cómo vamos a saber entonces qué hacer con nosotros? Quizá podríamos superar a la poshumanidad, o al menos hacer algo que no llevara tanto tiempo y que fuera no menos útil. Pero no es que el ser

poshumano sea una idea concebida por primera vez a finales del siglo XX. En su búsqueda del «bien», o al menos del mejor que, esta idea recapitula nuestras fantasías más antiguas. Como una canción que nos parece haber oído ya aunque la estemos oyendo por primera vez, las maquinaciones de los transhumanistas nos llaman desde el pasado, o incluso desde un prehistórico edén de existencia perfecta, dependiendo de si a uno le gusta o no su canción o le apetece volver a casa en el edén. Pero estas maquinaciones suenan también a algo que terminó nada más empezar: algo viejo, rancio, nada.

Por definición, los transhumanistas están insatisfechos con lo que son como especie. Naturalmente, piensan que estar vivo está bien: tanto es así que no pueden soportar la idea de no estar vivos y han imaginado estrategias para mantenerse vivos para siempre. Su problema es que necesitan que estar vivo esté muchísimo mejor de lo que está. Y el poder del pensamiento positivo no es suficiente para llevarlos adonde quieren ir. Todo eso lo han superado, o les gustaría haberlo superado. También han superado la creencia en Dios o en un más allá de eterna beatitud. Para un creyente, el transhumanismo sería un apéndice inútil de lo que ya cree, además de una ofensa contra *Aquel que nos hizo como nos hizo*, con la naturaleza como intermediaria, y que hace mucho estableció las vías por las que podemos hacernos cada vez mejores. Esas vías pueden ser difíciles de seguir, pero la alternativa es la desesperación de vivir sin la esperanza de un inimaginable futuro mejor. Los transhumanistas han sustituido esta alternativa del creyente a la desesperación por la suya propia. Pero aunque los transhumanistas se basan en el supuesto de que codos nos beneficiaremos masivamente cuando mutemos por nosotros mismos en poshumanos, el resultado de su programa es aún una incógnita. Podría dar inicio a un nuevo capítulo dinámico en la historia de nuestra especie, o podría anunciar nuestro fin a son de trompeta. En cualquier caso, el salto profetizado arrancará impulsado por todo tipo de aparatos e implicará de algún modo a la inteligencia artificial, la nanotecnología, la ingeniería genética y otros ornamentos de la alta tecnología. Estos serán los instrumentos del Nuevo Génesis, el Logos *del* mañana. O eso dice un grupo desesperado de pensadores científicos.

Para un grupo menos desesperado de pensadores científicos, el poshumanismo es una quimera y no ocurrirá. Seguiremos adelante con nuestras vidas como los patanes de la misma vieja historia. Comprensiblemente, la visión del transhumanista es más estimulante que la del humanismo a la antigua usanza precisamente porque se ha insertado un apocalipsis como comodín. (Véase Bill Joy: “The future doesn’t need us” [El futuro no nos necesita], *Wired*, 2000.) En este sentido, el transhumanismo es una versión secular del éxtasis cristiano, y algunos de sus devotos creyentes auguran que ocurrirá durante la vida de *muchos que están vivos hoy*, del mismo modo que los primitivos cristianos creían en un inminente Juicio Final. Quizá en algún momento del futuro estas predicciones no tendrán que tener en cuenta las contingencias

escatológicas y podremos todos relajarnos, confiados en el conocimiento de que día tras día, en todos los aspectos, *nos están haciendo* mejor y mejor.

El transhumanismo resume un error persistente entre quienes ocupan la primera plana de la ciencia: en un mundo sin destino, ni siquiera podemos empezar a construir nuestra Torre de Babel, y por mucho que nos afanemos y apresuremos eso no va a cambiar. Que vamos a ninguna parte no es una afección curable; que debemos ir a ninguna parte a la máxima velocidad posible podría acaso ser curable, aunque probablemente no. Zapffe vilipendiaba los avances tecnológicos y los descubrimientos que propiciaban, porque a los que se interesan por esas cosas les birlarían la distracción de descubrirlas por sí mismos al ritmo que quisieran. Toda actividad humana es una táctica para matar el tiempo, y a Zapffe le parecía criminal que a la gente le mataran el tiempo por su cuenta los exploradores, los inventores y los innovadores de todo pelaje. El propio Zapffe reservaba sus horas de ocio para una de las formas más deliberadas de matar el tiempo: el montañismo.

Como ya deberíamos saber, es tan fácil ridiculizar a los visionarios religiosos o científicos como idolatrarlos. La actitud que se adopte depende de si te dicen o no lo que quieres oír. Dadas las emociones que promete el transhumanismo, probablemente se hará con una clientela de esperanzados que quieren poner un pie en el futuro, pues nadie duda de que mañana será mejor que hoy. Pero una posibilidad que no han afrontado los transhumanistas es que el ser ideal que surja al final de la evolución pueda deducir que el mejor de todos los mundos posibles es inútil, si no maligno, y que el curso óptimo de acción sería la autoextinción de nuestros futuros descendientes. Tampoco se han parado a reflexionar en esos aspectos de la visión científica del mundo que pueden ser nocivos para nuestro bienestar mental. En ese caso, los transhumanistas no llegarán a la primera etapa de su misión antes de verse obligados a volver a la conspiración contra la especie humana y reeducarse en el arte de la paradoja autoengañosa.

Mucha gente en este mundo está siempre esperando que la ciencia les salve de algo. Pero mucha otra, o quizá más, prefiere para salvarse los viejos y reputados sistemas de creencias y sus retoños sectarios. De modo que confían en la deidad del Antiguo Testamento, un viejo chocho incontinente que se ensuciaba a Sí mismo y al universo con Su corrupción, una divinidad de bajo coste que se hacía pasar por el artículo genuino. (Preguntad a los gnósticos.) Confían en Jesucristo, un enigma histórico compuesto como el monstruo de Frankenstein con partes robadas de las tumbas de mesías muertos y enterrados: un salvador pinchado en un palo. Confían en el proxeneta de vírgenes Alá y en su sargento mayor Mahoma, un profeta tardío que fue pionero de un nuevo tipo de superchería para un mercado emergente de creyentes que no estaba siendo adecuadamente atendido por los productos religiosos existentes. Confían en cualquier cosa que autentifique su importancia como personas, tribus, sociedades y especialmente como una especie que pervivirá en este mundo y quizá en

un más allá que puede resultar incierto en su realidad y confuso en su bosquejo, pero que sacia sus ansias de valores que *no son de este mundo* —ese lugar deprimente y sin sentido que su consciencia debe esquivar cada día[14]. Así pues, no cabe duda de que los escritores como Zapffe, Schopenhauer y Lovecraft se aseguraron la marginalidad cuando se negaron a afirmar el valor y la maravilla de la humanidad, la validez de sus valores (ya sean eternos o provisionales) y, naturalmente, un mundo sin un fin previsible, o al menos un mundo a cuyo fin nadie quiere asistir.

Budanomía ——————

Como muchos credos y filosofías que van a contrapelo de Occidente, el budismo ha enganchado a legiones de vanguardistas cognitivos. Esta religión es loable tanto por su falta de una figura divina todopoderosa como por su enseñanza iniciática de las Cuatro Verdades Nobles. La primera de estas verdades es la ecuación entre la vida del mortal medio y el *dukkha* (aproximadamente «sufrimiento», pero en realidad cualquier estado de malestar que se te ocurra nombrar). La segunda es que anhelar algo en este mundo —una buena salud física o mental, una larga vida, la felicidad o incluso la eliminación del anhelo— es el origen de todo sufrimiento. Estas Dos Verdades Nobles culminan una religión que es incomparable por sus recetas para la salvación. Estas recetas empiezan con la Tercera Verdad Noble, que hay una vía para escapar del sufrimiento, y continúan con la Cuarta Verdad Noble: que la vía para librarse de los grilletes del sufrimiento es seguir el Óctuple Sendero Noble, una lista de cosas-que-hay-que-hacer y cosas-que-no— hay-que-hacer muy similar al Decálogo del Antiguo Testamento, sólo que no tan explícita ni acomodadiza.

Por el énfasis que hace en la vida humana como algo que es preciso refundir drásticamente debido a la Primera Verdad Noble del *dukkha*, el budismo ha sido denigrado como pesimista. Naturalmente, los budistas niegan que su religión sea eso. Es un sistema para descubrir nuestra verdadera naturaleza, y nada más. Sin embargo, budismo y pesimismo no pueden separarse a la fuerza. El parecido entre ellos es simplemente demasiado pronunciado para pasarlo por alto. Los budistas afirman que no son pesimistas sino realistas. Los pesimistas afirman lo mismo. Los budistas afirman también que no son pesimistas porque las enseñanzas de su fundador mostraron una vía para escapar del sufrimiento que pueden seguir todos los seres sintientes. Los pesimistas también tienen sus planes para conseguir ese objetivo. Preguntad a Zapffe. Preguntad a Mainländer. O preguntad a Schopenhauer sobre la forma de llegar a negar la Voluntad, que es la causa del *dukkha*, entre cuyas facetas el venerable Dr. Thanat Inthisan y muchos otros sabios budistas han señalado «la insatisfacción, la imperfección, el dolor, la impermanencia, la discordia, la incomodidad, la irritación, la guerra, la falta de plenitud, la insuficiencia», así como el sufrimiento físico y mental que acompañan «el nacimiento, el deterioro, la

enfermedad y la muerte». Considerarse uno mismo realista es un privilegio del budista tanto como del pesimista. Pero calificar al budismo como cualquier cosa menos pesimista es sólo una cuestión de semántica. La única discrepancia real entre ambas filosofías es que centenares de millones de budistas han aceptado el *dukkha* como la realidad primordial de la existencia. Es curioso que los pesimistas no puedan jactarse de cifras semejantes. Aunque los seguidores de esta antigua religión no lo perciban como tal, el hecho inconfesado es que *el budismo es pesimismo*. Pero mientras el pesimista que se atreve a declararse como tal es objeto de una incredulidad casi universal, el budismo puede anunciar como verdad lo que ningún pesimista puede demostrar: que el sufrimiento es fundamental en la existencia humana y que la obra de nuestras vidas debería ser liberarnos de sus garras. Este doble rasero es lisa y llanamente un atentado contra la lógica. Por supuesto, hay que tener en cuenta siempre el margen de maniobra que se les permite a las religiones en virtud del hecho de que sus creencias no pueden corroborarse objetivamente y deben aceptarse con un acto de fe, por muy pesimistas que sean.

A diferencia de la uniformidad práctica de los pesimistas, no todos los budistas tienen la misma actitud ni siquiera respecto a algunos de los aspectos más generales de sus creencias. (Preguntad a Stephen Batchelor, autor de *Buddhism Without Beliefs* [Budismo sin creencias], 1998.) Por ejemplo, entre los budistas existen diferentes opiniones sobre el *anatta* («no-yo») y su relación con la reencarnación, porque si no hay un yo, entonces ¿qué es lo que se reencarna? Sobre esta cuestión hay montones de exégesis eruditas. Una creencia aceptada por muchos budistas es que los seres humanos son cosas fragmentarias que no tienen ningún sentido, cosas hechas con partes, marionetas huecas: no-seres que creen ser algo que no son. Otros budistas creen que esto es sólo la mitad de la historia: las cosas existen y al mismo tiempo no existen; las cosas no son lo que parecen ni son algo distinto a lo que parecen; las cosas son muchas y son una; todo es nada, incluida la nada.

Como cualquier otra religión, el budismo es una compilación de proyectos de tipo hágalo-usted-mismo, y algunos de ellos, como la doctrina búdica de la Tierra Pura, son sólo versiones ligeras de las creencias aquí esbozadas. Este principio tiene paralelismos en toda filosofía, ideología y mitología que se haya presentado alguna vez al mundo. Dado que no existen dos mentes idénticamente configuradas, ningún sistema o conjunto de sistemas se adaptará nunca a todas. Si lo que buscas es la verdad, la vida examinada sólo te llevará a un largo viaje hasta las fronteras de la soledad y te dejará tirado en la cuneta con *tu* verdad y nada más. Esto autoriza a los creyentes en cualquier cosa a tener una opinión sobre todo lo que quieran. Sin embargo, es un problema para los budistas, porque aferrarse a las propias opiniones, o a cualquier cosa a la que se aferre la gente corriente, es un impedimento para llegar a ser un fiel practicante del budismo. Pero puedes creer que en la ley budista, o en la opinión de alguien sobre la ley budista, hay condiciones de excepción que estipulan

cuándo aferrarse no es realmente aferrarse. Todas las religiones necesitan condiciones de excepción para no derrumbarse sobre sí mismas por la presión de sus propias doctrinas.

Dado que el único objetivo del budismo es alcanzar la iluminación, ese camino elevado hacia el nirvana (véase más abajo), coincide con otras religiones en presentar un futuro mis brillante a los que creen en la liberación de las aflicciones de este mundo. El problema es que los seres humanos casi nunca son tan sensibles a las aflicciones de este mundo como para sentir una apremiante necesidad de rechazar todo anhelo de los placeres de este mundo, como el budismo querría que hiciesen. Y parece que cualquier medida de placer es suficiente placer para permitirnos mantener la fe en que estar vivo está bien para todo el mundo, o para casi todo el mundo, y sin duda estará bien para todos los niños cuya venida a este mundo causemos. ¿De qué otro modo podríamos reprimir el anhelo de extinguirnos?

La buena noticia para el budismo como religión lucrativa es que hay gente más que suficiente que es sensible a las aflicciones de este mundo, y que está dispuesta a desprenderse del anhelo de sus placeres para buscar la extinción de sus yoes cotidianos en el oasis del nirvana (beatitud absoluta, renuncia permanente a todo apego a una forma de vida ignorante, liberación del ciclo de la muerte y la reencarnación, o cualquier otra cosa feliz que se te ocurra). La llegada a este oasis puede ocurrir durante la vida de un individuo o retrasarse hasta la próxima ronda de reencarnación, cuando uno tendrá otra oportunidad de liberarse del karma, una doctrina que los budistas tomaron prestada de los jainistas y los hinduistas.

Dejando de lado la reencarnación y la gimnasia mental que impone al creyente, el foco central de atención del circo de tres pistas del budismo sigue siendo el estado o no-estado de iluminación, que, como el etéreo parque temático de Jesús, es una apetitosa zanahoria suspendida en la oscuridad del sufrimiento de la vida, si eres uno de esos que son suficientemente sensibles al sufrimiento de la vida. Sin embargo, para conseguir esa zanahoria debes primero doblegarte ante autoridades dogmáticas que no se distinguen de las del cristianismo, ministros espirituales que te fuerzan a hacer determinadas cosas y a no hacer otras so pena de no alcanzar la iluminación.

Pero esta es la verdadera pega: si quieres alcanzar la iluminación nunca podrás alcanzarla, porque en el budismo querer cosas es precisamente lo que te impide conseguir las cosas que quieres. Para decirlo sin tantos rodeos, si quieres poner fin a tu sufrimiento nunca pondrás fin a tu sufrimiento. Esta es la «paradoja del querer» o «paradoja del deseo», y los budistas están preparados con proposiciones tanto racionales como no racionales para explicar por qué esta paradoja no es una paradoja. Cómo entender estas proposiciones es algo que sobrepasa el entendimiento, porque para los budistas no hay nada que entender y nadie para entenderlo. Y mientras pienses que hay algo que entender y alguien para entenderlo estarás condenado. Intentar este entendimiento es lo más difícil de todo. Pero intentar *no* intentarlo es igual de difícil. No hay nada más fútil que buscar conscientemente algo para salvarte.

Pero la consciencia hace que este hecho parezca de otro modo. La consciencia hace parecer que 1) hay algo que hacer; 2) hay algún sitio donde ir; 3) hay algo que ser; 4) hay alguien a quien conocer. Esto es lo que hace de la consciencia la madre de todos los horrores, lo que nos hace intentar hacer algo, ir a algún sitio, ser algo y conocer a alguien, como nosotros mismos, para poder escapar de nuestro ser MALIGNAMENTE INÚTIL y pensar que estar vivo está bien en lugar de ser algo que *no debería ser*.

La «paradoja del querer» budista podría considerarse correlativa de la paradoja de Zapffe (la paradoja de unos seres conscientes que intentan que su consciencia desmienta las posibilidades patentemente penosas de sus vidas). La diferencia entre la paradoja budista y la paradoja de Zapffe es que esta última no puede llegar a resolverse, explicarse o negarse de forma racional ni irracional. Sólo se puede pasar por alto para que podamos seguir viviendo como hemos hecho durante todos estos años, o al menos durante todo el tiempo que podamos antes de que la paradoja exija ser reconocida hasta tal punto que ya no podamos vivir con nosotros mismos como seres cuya existencia es terriblemente falsa y paradójica, cosas tan siniestras que ya no podamos mirarnos unos a otros o mantener la cabeza alta. Hasta que llegue ese día seguiremos viviendo como seres obstinados que afirman que ser consciente es una forma iluminada de ser y que estar vivo está bien.

En el mercado de la salvación, la iluminación parece la mejor ganga jamás ofrecida, aunque sólo sea a primera vista. Más que debatirte en un mundo que no vale ni la vacuidad sobre la que está escrito, puedes apuntarte a alcanzar una visión concluyente de lo que hay y de lo que no hay. Hablando en general, la iluminación es la corrección de nuestra consciencia y el establecimiento de un estado de ser en el que se esfuma la turbia ilusión y aparece brillando un diamante de entendimiento.

Este es el postre supremo… si se puede conseguir, si tiene alguna realidad al margen de la cháchara de locuciones crípticas que lo publicita.

Millones de personas se han pasado la vida, y algunos hasta han perdido el juicio, intentando alcanzar la iluminación sin comprender siquiera, mientras daban el último suspiro, qué era por lo que habían apostado. ¿Habían alcanzado la iluminación sin ser conscientes de ello? ¿Hay etapas de iluminación (quizá, dependiendo del tipo de budismo que uno profese) y a cuál habían llegado? En su obra *One Taste: Daily Reflections on Integral Spirituality* [Una muestra: reflexiones cotidianas sobre la espiritualidad integral], Ken Wilber, investigador multidisciplinar y teórico de las tradiciones espirituales muy conocido e influyente, refiere que una vez preguntó a un maestro budista zen «cuántos maestros zen japoneses auténticamente iluminados —profundamente iluminados— había vivos hoy». El maestro contestó: «No más de una docena». Otro maestro zen cifró en un millar el número de individuos plenamente iluminados en Oriente a lo largo de la historia del budismo zen. Conclusión de Wilber: «Por lo tanto, sin menospreciar en modo alguno las contribuciones

verdaderamente pasmosas de las gloriosas tradiciones orientales, la cuestión está muy clara: la espiritualidad radical transformativa es sumamente rara en cualquier momento de la historia y en cualquier lugar del mundo. (En Occidente las cifras son todavía más deprimentes. Con eso está todo dicho.)» De hecho, la iluminación por el budismo parece ser un reducto bien defendido cuyo emplazamiento no puede triangularse verbalmente, y cuya única regla es que si tienes que preguntarte si ya has llegado es que sin duda no has llegado.

Muerte del ego —————

Como hemos visto, las vías y medios del budismo para alcanzar la iluminación están llenos de deficiencias y sinsabores. A pesar de todo, parece que algunos han alcanzado un estado correspondiente al de la iluminación budista según se describe en montones de escrituras, diarios, publicaciones con derechos de autor y declaraciones públicas. Curiosamente, estos individuos encantados parecen haber llegado a ese estado sin previo aviso, a veces como resultado de un trauma físico o de una Experiencia Cercana a la Muerte (ECM).

El ejemplo más notable de *iluminación por accidente* quizá sea el de U. G. Krishnamurti. Aunque U. G. no daba crédito a la doctrina del despertar, afirmó que había experimentado una «muerte clínica» a los cuarenta y nueve años, tras lo cual volvió a la vida como el tipo de ser glorificado en la literatura de la iluminación. Mediante su muerte clínica y sus secuelas, que calificó de «calamidad» debido al dolor y la confusión que sintió durante este proceso, U. G. se transformó.

En las décadas anteriores a su calamidad, U. G. había sido un ferviente buscador que perseguía la iluminación por esfuerzo más que por accidente. Pero sus esfuerzos no le llevaron a ninguna parte, y acabó financieramente exhausto. Conoció por casualidad a una mujer que estaba dispuesta a mantenerle, y durante años vivió sin dar un palo al agua. Fue mientras vivía con esta mujer cuando le golpeó su calamidad. Cuando se hubo recuperado de su calamidad, tenía lo que tanto había buscado antes y que, asqueado, había dejado de intentar encontrar. U. G. no era ya la persona que antaño había sido, porque ahora era alguien cuyo ego había sido borrado. En este estado, tenía la misma consciencia de sí que una rana arbórea. Por suerte para él, no tenía ningún problema con su nueva forma de funcionar. No necesitaba aceptarla, porque según declaró había perdido toda sensación de tener un ego que necesitase aceptar o rechazar nada. ¿Cómo podía alguien que había dejado de participar en el comercio de los yoes, que había perdido inadvertidamente su personalidad, creer o no creer en algo tan extravagante como la iluminación… o cualquier otro artículo espiritual vendible, ninguno de los cuales es para nada evidente y todos los cuales están tan trasnochados como los dioses de la antigüedad o las deidades tribales con nombres que suenan cómicos a los creyentes en religiones

«reales»?[15]

Aunque pueda parecer que U. G. se había convertido en un zombi, en un sentido no filosófico, su vida después de la calamidad no fue nada de eso. Hasta su muerte en 2007, pasó buena parte de su tiempo riñendo a la gente que acudía a él en busca de socorro espiritual. Cascarrabias y obstinado como algunos de los más famosos maestros del budismo zen, U. G. decía de forma llamativa y a menudo divertida a quienes habían peregrinado hasta su puerta que todo lo que creían sobre cualquier cosa era erróneo. Pocos de ellos podían meter baza mientras hacía picadillo todo lo que la humanidad ha considerado siempre sagrado. Algunos creían que la falta de respeto de U. G. por la espiritualidad estaba felizmente relacionada con la naturaleza de la iluminación, que según les habían enseñado no puede cimentarse en doctrinas de ningún tipo. Otros negaban esta aserción, quizá porque les habían enseñado a creer que tanto la irreverencia como la deferencia hacia lo trascendente están fuera de lugar una vez uno ha sido «despertado». U. G. no se hubiera inclinado por ninguno de los bandos de esta disputa. Lo que enunció en las entrevistas que daba es la casi imposibilidad de que los seres humanos, salvo quizá uno de cada mil millones, piensen en sí mismos únicamente como animales nacidos para sobrevivir y reproducirse.

Como Zapffe había escrito mucho antes de que U. G. empezara a enfangar todas las creencias del mundo, más allá de los programas básicos de nuestro animalismo la actividad mental sólo nos ha conducido al sufrimiento. («En la bestia el sufrimiento está autocontenido. En el hombre horada agujeros hacia un miedo del mundo y una desesperanza de la vida».) U. G. nunca habló de una solución para lo que la consciencia ha hecho de nuestras vidas. Estamos atrapados por ilusiones y no hay ninguna salida. Que U. G. encontrara una salida, como dijo a sus incontables interrogadores, fue sólo cuestión de suerte, nada de lo que supiera algo o que pudiera transmitir a otros. Y aun así seguían acudiendo a él en busca de ayuda. A sus súplicas replicaba inmediatamente que él no podía ayudarles, ni ellos podían ayudarse a sí mismos. Buscasen donde buscasen, no encontrarían ayuda en ninguna parte. Podían buscar la liberación durante toda su vida y llegar a su lecho de muerte llevando por todo equipaje las mismas preguntas inútiles y respuestas inútiles con las que habían empezado. U. G. se había liberado, pero ellos nunca se liberarían.

Así que ¿por qué deberían seguir viviendo? Naturalmente, nadie hizo esta pregunta a bocajarro a U. G. Pero recibieron su respuesta. No existe ningún «tú» viviente, sólo un cuerpo que se ocupa de lo suyo, que es vivir y obedecer a la biología. Cuando alguien le preguntaba a U. G. cómo podía llegar a ser como él, siempre contestaba que para ellos sería imposible desear siquiera llegar a ser como él, porque su motivo para querer ser como él era su interés personal, y mientras creyeran en una persona que estaba interesada en suprimirse a sí misma, esa persona querría mantenerse viva y por tanto no querría conocer la muerte del ego. A U. G. le traía sin cuidado lo que la gente hiciera con sus vidas, como repetía incansablemente a

quienes le tiraban de la lengua. No se consideraba un sabio con una mercancía espiritual que vender. Eso era para los charlatanes de la salvación que infestan el mundo con sus sectas codificadas, cada uno enseñando los dientes para defender alguna baratija con marca registrada.

U. G. no es el único caso conocido de iluminación por accidente. Un ejemplo muy singular de la experiencia en cuestión es el del médico australiano John Wren-Lewis, un hombre no religioso que estuvo a punto de morir envenenado y que despertó en un hospital en un estado de iluminación que nunca había pedido ni se había esforzado por alcanzar. Tanto U. G. como Wren-Lewis insistieron públicamente en la naturaleza espontánea de su iluminación. Ambos advirtieron también contra los gurús con recetas para la iluminación. En conversaciones con entrevistadores, U. G., que no escribió ningún libro, fustigó como un fraude toda figura religiosa conocida por la humanidad. Tras su propio despertar, Wren-Lewis se vio excedido por la posible conexión entre los fenómenos de iluminación y las ECM. Su forma de pensar, valga lo que valga, va en paralelo a la de Zapffe en el sentido de que identifica la consciencia ordinaria como una «disfunción básica» que «constituye algún tipo de inflación o hiperactividad del sistema psicológico de supervivencia» (“Aftereffects of Near-Death Experience: A Survival Mechanism Hypothesis” [Secuelas de una experiencia cercana a la muerte: hipótesis de un mecanismo de supervivencia], *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1994). Cifraba su esperanza de que esta disfunción pudiera arreglarse en el hecho de que los que han tenido una ECM se sienten a veces aliviados de su ansiedad por la muerte al tener su consciencia egoísta conmutada por una «consciencia impersonal» de tipo iluminado. Nada de esto quiere decir que los relatos de ECM sean más creíbles que, digamos, los de abducción alienígena. Sin embargo, interpretados con indulgencia pueden predecir que nuestra especie tiene una remota posibilidad de un futuro sin egos temerosos de la extinción. Dado que la especie humana nunca hará lo honorable y se abortará a sí misma, quizá algún día lleguemos a estar individualmente preparados para morir sin una indecorosa lucha a muerte.

Una relación estereotípica de una ECM es la que hace el empresario y autor Tem Horwitz en su ensayo “My Death: Reflections on My Journey into Non-Being” [Mi muerte: reflexiones sobre mi viaje al no-ser] (*Death and Philosophy* [Muerte y filosofía], ed. Jeff Malpas y Robert C. Solomon, 1998). Describiendo su transformación tras su muerte a consecuencia de un choque anafiláctico en septiembre de 1995, Horwitz escribió: «No me quedaba el menor vestigio de prepotencia. La muerte parecía haber suprimido mi ego, los apegos que tenía, mi historia, y quién había sido yo. La muerte había sido muy democrática. Había eliminado innumerables distinciones. Mi pasado había sido borrado de golpe. No tenía ninguna identidad en la muerte. No permaneció borrada —algunos dirán que esta fue la verdadera tragedia—, pero estuvo borrada algún tiempo. Mi historia

personal con todas sus pequeñas vanidades se había esfumado. La totalidad de mi ser había cambiado. Mi «yo» era mucho más pequeño y compacto de lo que había sido. Todo lo que había estaba justo delante de mí. Me sentía increíblemente ligero. La personalidad era una vanidad, un engaño complejo, una treta». En comparación con U. G. Krishnamurti y John Wren-Lewis, Horwitz sólo tuvo un caso leve de muerte del ego tras su muerte clínica. Poco después se «curó» del borrado de su identidad.

Otro caso de muerte del ego de larga duración fue el de Suzanne Segal, que un día descubrió que se había quedado huérfana de sí misma. Tras pasar años buscando una cura para la inquietud que esta experiencia le había provocado —parece que no todo el mundo está a gusto con no ser nadie—, escribió *Collision with the Infinite: A Life Beyond the Personal Self* [Colisión con el infinito: una vida más allá del yo personal] (1996). Al año siguiente murió de un tumor cerebral a los cuarenta y dos años. Aunque no se estableció ninguna relación entre su cerebro enfermo y la desaparición de su ego, se han dado casos de tumores cerebrales que provocan estados alterados de conciencia y cambios de personalidad[16].

A diferencia de U. G. pero al igual que Wren-Lewis, Segal buscó respuestas a su transformación en las tradiciones espirituales que se ocupan de la experiencia de la pérdida del ego. A diferencia de Wren-Lewis pero al igual que U. G., Segal había practicado una técnica espiritual, la Meditación Trascendental, antes de convertirse en beneficiaria de la iluminación por accidente. Segal perdió su ego dos años después de abandonar la MT, que practicó durante ocho años. En una entrevista declaró que no creía que la meditación hubiera tenido algo que ver en la pérdida de su identidad. U. G. estaba de acuerdo con Segal. Tras años de perseguir la muerte del ego mediante la meditación, clamaba contra este método como inútil y quizá nocivo.

Para la mayor parte de la humanidad, incluida esa parte que estudia la consciencia, el fenómeno de la muerte del ego no es apasionante, ni siquiera algo bien definido como experiencia humana. La gente corriente encuentra respuestas satisfactorias a todas sus grandes preguntas en algún gran libro. Y los psicólogos cognitivos, los filósofos de la mente y los neurocientificos tienen que pensar en su reputación como sumos sacerdotes de la noosfera. Nada más natural, pues, que casi nadie considere que malgasta su tiempo disputando sobre algún pasaje de las escrituras o algún acertijo psicofilosófico, en lugar de dedicarlo a estudiar a algunos individuos superlativos que han puesto en cuestión lo que somos o lo que podríamos ser aparte de esclavos de nuestros egos.

Al margen de las historias vitales de U. G., Wren-Lewis y Suzanne Segal, la muerte del ego es un estado respaldado únicamente por pruebas anecdóticas, lo que agrupa este fenómeno junto con las experiencias místicas y las religiones reveladas. Como cabe imaginar, sin embargo, la muerte del ego tiene más o menos el mismo atractivo para las masas que la muerte física. Sólo ha sido escrutada como un ideal

por un minúsculo número de miembros de nuestra especie que sienten que algo va mal en la vida del ego, que conciben como una mascarada siniestra en la que detrás de cada máscara hay cosas que preferirían no ver. Para todos los demás, la vida es la vida y la muerte es la muerte. La supervivencia impersonal no nos convence. Negaría todo lo que somos, o creemos ser, pues ¿qué somos sino egos ansiosos de sobrevivir? Y una vez hubieran sido depuestos nuestros egos, ¿qué quedaría de nosotros? Según todos los testimonios registrados, quedaría todo menos lo que Horwitz llamó «una vanidad, un engaño complejo, una treta».

Algunos dirán que si los seres humanos deben existir, la condición en que se encontraron U. G., Wren-Lewis y Segal es el modelo óptimo, uno en el que el ego de todo el mundo habría sido derrocado y la consciencia de nosotros mismos como personas se esfumaría en el aire. Segal intentó explicar como sigue lo que le había ocurrido a ella:

La experiencia de vivir sin una identidad personal, sin una experiencia de ser alguien, un «yo» o un «mí», es sumamente difícil de describir, pero absolutamente inconfundible. No se puede confundir con tener un mal día o haber pillado la gripe o sentirse molesto o enfadado o colocado. Cuando el yo personal desaparece, no hay nadie dentro que pueda identificarse como tu ser. El cuerpo es sólo un contorno, vacío de todo lo que anteriormente le hacía sentirse tan lleno.

La mente, el cuerpo y las emociones no se referían ya a nadie: no había nadie que pensara, nadie que sintiera, nadie que percibiera. Sin embargo, la mente, el cuerpo y las emociones seguían funcionando a la perfección; aparentemente no necesitaban un «yo» para seguir haciendo lo que siempre habían hecho. Pensar, sentir, percibir, hablar: todo seguía igual que antes, funcionando con una fluidez que no daba la menor indicación del vacío que había detrás. Todas las conversaciones se desarrollaban como antes; el lenguaje se utilizaba de la misma manera. Se podía preguntar y contestar, conducir coches, cocinar, leer libros, responder al teléfono y escribir cartas. (*Collision with the Infinite*)

Cabe imaginar que como egomuertos seguiríamos experimentando el dolor en sus diversas formas —esa es la esencia de la existencia—, pero nuestros egos no nos engañarían ya para que nos lo tomáramos como algo personal, una actitud que convierte el dolor individual en sufrimiento consciente. Naturalmente, tendríamos que seguir alimentándonos, pero ya no seríamos glotones omnívoros que comen por diversión, atiborrándose de todo lo que hay en la naturaleza y acudiendo al laboratorio en busca de más. En cuanto a la reproducción, ¿quién sabe? Los animales tienen el impulso de copular, e incluso como egomuertos no cortaríamos nuestras ataduras con la biología, aunque ya no estaríamos neciamente gobernados por ella, como lo estamos ahora. Como corolario de no estar neciamente gobernados por la biología, tampoco nos enfurruñaríamos por la extinción, como hacemos ahora. ¿Por

qué criar otra generación destinada a incorporarse a la cinta de correr evolutiva? Pero entonces, ¿por qué no criar otra generación de egomuertos? Para quienes no perciben sus placeres ni sus dolores como algo que les pertenece, ni la vida ni la muerte serían aceptables o inaceptables, deseables o indeseables, buenas o malas. Seríamos los egomuertos, los sinyo y, si osamos decirlo, los iluminados.

Una descripción de lo que podrían ser nuestras vidas en tal estado parece trazarse en el octogésimo capítulo del *Tao Te Ching*, quizá para poner en evidencia el modus vivendi de la humanidad soñando en uno que no es de este mundo.

Que el señorío sea pequeño; escasa, su población;
si hubiera [en él] toda suerte de cosas, no se usarían;
si el pueblo respetara la muerte, no emigraría a lugares remotos.
Aunque hubiera navíos y carros,
no habría por qué tomarlos.
Aunque hubiera corazas y armas,
no habría por qué hacer de ellas alarde.
Si las gentes volvieran al uso de cuerdas anudadas,
[encontrarían] gustosa su propia comida,
hermosos sus propios ropajes,
apacibles sus propias moradas,
deleitables sus propias costumbres.
Los señoríos lindantes estarían a la vista,
hasta se oiría el canto de sus gallos y el ladrido de sus perros,
[pero] sus gentes envejecerían y morirían sin haberse visitado jamás.
(Trad. de A.-H. Suárez Girard)

Cabría pensar que esta no es una descripción de una sociedad egomuerta, sino de una que está muerta del todo. Pero sería un error. Allí donde hay unos que «envejecen y mueren», también hay otros que viven a la espera de envejecer y morir: jóvenes, niños y niños en ciernes. Y aunque ninguno de ellos se tome su destino de modo personal, ¿por qué habría de tomárselo ninguno de ellos de ningún modo? Por supuesto, esto no se les ocurriría a los egomuertos, del mismo modo que no se les ocurre a las especies de orden inferior que se reciclan como les ordena la naturaleza. Los egomuertos volverían a donde empezó nuestra especie: a sobrevivir, reproducirse y morir. La manera de la naturaleza se restablecería con todo su automatismo y marionetismo.

Pero aunque la muerte del ego se considere el modelo óptimo de la existencia humana, un modelo de liberación de nosotros mismos, seguiría siendo un compromiso con el ser, una concesión a la metedura de pata de la propia creación. Deberíamos poder hacer algo mejor, y podemos. Acabar con nuestros egos es la segunda mejor opción después de la de acabar con la muerte y toda la miserable

acción secundaria que la rodea. Así pues, que todos los señoríos sean pequeños, y que se vuelvan cada vez más pequeños hasta que no quede ningún señorío en el que ninguna huella humana necesite dejar su marca sobre la tierra.

En el punto álgido de su muerte del ego, Segal estaba extática veinticuatro horas al día. Además empezó a hablar de lo que llamaba la «vastedad», un término que parece sacado de uno de los relatos de horror cósmico de Lovecraft. Para Segal, la vastedad era un fenómeno unitario que comprendía toda la existencia. Según escribió: «El propósito de la vida humana había sido revelado. La vastedad creaba estas circuiterías humanas para tener una experiencia de sí misma fuera de sí misma que no podía tener sin ellas». Viviendo en la vastedad como vivía, nada era inútil para Segal porque todo contribuía a cumplir los propósitos de la vastedad. Y además le hacía sentirse bien, una vez hubo superado su temor inicial a ser un instrumento de la vastedad en vez de una persona. Sin embargo, hacia el final de su vida, como cuenta el psicoterapeuta y budista norteamericano Stephan Bodian en su epílogo a *Collision with the Infinite,* Segal empezó a tener experiencias más intensas en las que «la vastedad se volvía más vasta aun por sí misma». Esta nueva fase de la vastedad le perturbaba emocionalmente y socavaba su energía física hasta que poco después murió de su insospechado tumor cerebral.

Como la vastedad de Segal, la Voluntad de Schopenhauer tiene el mismo propósito en mente para los seres humanos: utilizar nuestras «circuiterías» para adquirir algún tipo de conocimiento de su ser irreflexivo. Sin embargo, para Schopenhauer la Voluntad que se busca a sí misma no nos hace sentirnos bien a los seres humanos salvo durante los momentos en que satisfacemos temporalmente su voracidad universal según emerge en nuestro interior. Por qué necesitan utilizarnos de esta forma la vastedad o la Voluntad es un misterio. Ambas metarrealidades no dualísticas cumplen el propósito de dar sentido a la vida humana a su manera. Pero si nos hacen sentirnos bien no es algo que parezca preocupar a ninguna de ellas. Somos simples vehículos; ellas son las conductoras. Y vayamos donde vayamos, como nos han asegurado Segal y Schopenhauer, junto con cualquier otro individuo cuya consciencia se haya abierto a la vastedad se llame como se llame o tenga la naturaleza que tenga, debemos tener presente que no somos lo que creemos ser. Llevando las cosas un poco más lejos, el Profesor Nadie nos enseña que tampoco nuestro mundo es lo que creemos que es, mientras diserta con ostentosa ecuanimidad sobre la omnipresencia de lo *infernal* en “Los ojos que nunca parpadean”.

La bruma sobre un lago, la niebla en bosques espesos, la luz espejeando sobre piedras mojadas: estas vistas lo hacen todo muy fácil. Algo vive en el lago, susurra por los bosques, habita en las piedras o en la tierra que cubren. Sea lo que sea, ese *algo* está justo fuera de la vista, pero no fuera de la visión de los ojos que nunca parpadean. En el entorno adecuado nuestro entero ser se vuelve todo ojos que se

dilatan para presenciar el encantamiento del universo. Pero en realidad, ¿tiene que ser tan obvio en su atmósfera espectral este entorno adecuado?

Pensad por ejemplo en una sala de espera llena de gente. Todo aquí parece bien anclado en la normalidad. Otros a tu alrededor hablan sosegadamente; el viejo reloj de pared barre los segundos con su fina aguja roja; las persianas de la ventana dejan pasar haces de luz del mundo exterior y los mezclan con sombras. Pero en cualquier momento y en cualquier lugar nuestros bunkers de banalidad pueden empezar a desmoronarse. Ya veis, incluso amparados en el baluarte de nuestros semejantes pueden asaltarnos miedos anormales que nos llevarían al manicomio si se los contáramos a otros. ¿Acaso acabamos de sentir una presencia que no debería estar entre nosotros? ¿Ven algo nuestros ojos en un rincón de esa sala en la que esperamos no se sabe qué?

Apenas una pequeña duda se cuela con sigilo en la mente, un hilillo de sospecha en el torrente sanguíneo, y todos esos ojos nuestros, uno a uno, se abren al mundo y ven su horror. Ninguna creencia o código jurídico te amparará entonces; ningún amigo, ningún asesor, ningún personaje señalado te salvará; ninguna puerta cerrada te protegerá; ninguna oficina privada te esconderá. Ni siquiera el brillo solar de un día de verano te permitirá refugiarte del horror. Porque el horror devora la luz y la digiere convirtiéndola en oscuridad.

ENFERMOS DE MUERTE

Desolación I —————

Para aliviar los dolores de la consciencia, algunas personas se anestesian con pensamientos luminosos. Pero no todo el mundo puede seguir su ejemplo, sobre todo quienes reniegan del sol y de todo lo que el sol ilumina. Su único respiro es el bálsamo de la desolación. Desdeñando los requerimientos de la esperanza, buscan refugio en lugares solitarios: ruinas dispersas en un yermo o escombros de palabras en un libro donde alguien susurra con voz ronca: «También yo estoy aquí». Sin embargo, los lectores abatidos deben estar en guardia. Los falsos refugios han tentado a muchos que atesoran las obras filosóficas y literarias de índole pesimista, nihilista o derrotista como algo indispensable para su existencia. Muy a menudo se han adentrado en un libro que empieza como un discurso sobre la experiencia desolada pero concluye con el autor saliendo a hurtadillas por la puerta trasera y avanzando por un sendero luminoso, dejando a los lectores abatidos más dolidos de lo que estaban antes de entrar en lo que resultó ser sólo una fachada de ruinas, un *trompe l'oeil* de desolación. La *Confesión* de Lev Tolstói (1882) es el arquetipo de estos libros.

Tras disfrutar de su estatus como autor de *Guerra y paz* (1865-69) y *Anna Karérina* (1875-77), sin olvidarnos de su posición como rico terrateniente, Tolstói estaba listo para un revés devastador de algún tipo. Este sobrevino en la forma de una crisis de conciencia durante la cual se desencantó terriblemente de la vida humana. Naturalmente, empezó a buscar a su alrededor algo que aliviara su turbación. Tras dirigirse a la ciencia en busca de respuestas para las preguntas que últimamente habían empezado a reconcomerle, llegó a la siguiente conclusión: «En general, la relación de las ciencias experimentales con la cuestión de la vida se puede expresar así: *Pregunta*: ¿Por qué vivo? *Respuesta*: En el espacio infinitamente grande, en el tiempo infinitamente largo, partículas infinitesimales experimentan modificaciones en una complejidad infinita, y cuando hayas comprendido las leyes que gobiernan esas modificaciones, comprenderás por qué vives».

Quienes se inclinen a interrogar a las diversas ciencias siempre obtendrán la misma respuesta. Es una respuesta inútil a una pregunta inútil. Pero Tolstói no creía que la pregunta fuera inútil, sólo la respuesta, de modo que siguió indagando hasta que leyó a Schopenhauer, que no hizo sino exacerbar la crisis del ruso respondiendo: «La vida es lo que no debe ser, un mal; y el tránsito a la nada es el único bien». Tolstói quedó impresionado por Schopenhauer como pensador e intentó mantener el rumbo firme mientras se abría paso por las desalentadoras obras del filósofo.

Finalmente restringió las opciones que tenían las personas como él en función de

si querían seguir creyendo que estar vivo está bien o estaban dispuestas a considerar la alternativa. (Disculpad por favor la extensión de esta cita, pero las cuatro estrategias principales con las que según Tolstói su círculo de clase alta gestionaba el aprieto de la existencia consciente merecen la misma atención que las cuatro estrategias principales con las que según Zapffe todo el mundo gestiona el mismo aprieto.)

Descubrí que para la gente de mi clase social hay cuatro maneras de escapar a la terrible situación en la que todos nos hallamos.

La primera salida es la de la ignorancia. Consiste en no saber, en no comprender que la vida es un mal, un absurdo. Las personas que pertenecen a esta categoría —en su mayor parte mujeres, o bien hombres muy jóvenes o muy estúpidos— no han comprendido aún el problema de la vida que se le presentó a Schopenhauer, a Salomón, a Buda. No ven ni el dragón que les espera, ni los ratones que roen los arbustos que los sostienen, y no hacen otra cosa que lamer las gotas de miel. Pero lamen estas gotas de miel sólo por un tiempo: algo atraerá su atención hacia el dragón y los ratones, y sus lamidos cesarán. No tengo nada que aprender de esta gente, puesto que uno no puede dejar de saber lo que ya sabe.

La segunda salida es el epicureísmo. Consiste en aprovechar los bienes que se nos ofrecen pese a conocer la desesperanza de la vida, no mirar el dragón ni los ratones, sino lamer la miel de la mejor manera posible, especialmente si hay mucha sobre el arbusto. Salomón expresa así esta idea: «Por tanto, celebro la alegría, pues no hay para el hombre nada mejor en esta vida que comer, beber y divertirse, pues sólo eso le queda de tanto afanarse en esta vida que Dios le ha dado… ¡Anda, come tu pan con alegría! ¡Bebe tu vino con alegre corazón!… Goza de la vida con la mujer amada, todos los días de tu vida vanidosa, en todos tus días vanidosos, puesto que ésa es tu suerte en la vida y en el trabajo en el que te afanas debajo del sol… Y todo lo que te venga a la mano, hazlo con todo empeño, porque en el sepulcro adonde te diriges no hay trabajo, ni reflexiones, ni conocimiento ni sabiduría».

A esta segunda salida se atienen la mayoría de las personas de nuestra clase. Las condiciones en las que se encuentran hacen que tengan más cosas buenas que malas; su embotamiento moral les permite olvidar que las ventajas de su situación son accidentales, que no todos pueden tener mil mujeres y palacios como Salomón, que por cada hombre que tiene mil mujeres hay mil hombres sin mujer, y que por cada palacio hay mil hombres que lo construyen con el sudor de su frente, y que esa misma casualidad que hoy me ha hecho ser Salomón puede hacerme mañana esclavo de Salomón. La estupidez de la imaginación de estas personas les permite olvidar lo que no daba sosiego a Buda: la inevitabilidad de la enfermedad, de la vejez y de la muerte, que, si no hoy mañana, destruirán todos estos placeres. El hecho de que algunas de esas personas afirmen que la estupidez de pensamiento y de imaginación es filosofía positiva, a mi parecer, no los distingue de aquéllos que lamen la miel sin

ver el problema. Yo no puedo imitar a esa gente, puesto que no tengo falta de imaginación y no puedo fingir que la tengo. No puedo, como cualquier hombre que vive auténticamente, apartar los ojos de los ratones y del dragón después de haberlos visto una vez.

La tercera salida es la de la fuerza y la energía. Consiste en destruir la vida después de comprender que ésta es un mal y una absurdidad. Sólo actúan así las escasas personas que son fuertes y consecuentes. Comprendiendo toda la estupidez de la broma que les han gastado y que el bien de los muertos es superior al bien de los vivos y que es mejor no existir, actúan y ponen fin de una vez por todas a esa estúpida broma, puesto que hay medios para hacerlo: una soga al cuello, agua, un cuchillo para clavárselo en el corazón, los trenes sobre las vías férreas. Cada vez es mayor el número de personas de nuestra clase que actúan así. Y lo hacen, sobre todo, en el mejor período de su vida, cuando las fuerzas del alma están en su apogeo y todavía son escasos los hábitos degradantes para la razón humana que han adquirido. Vi que ésta era la salida más digna y quería obrar de esta suerte.

La cuarta salida es la de la debilidad. Consiste en continuar arrastrando la vida, aun comprendiendo su mal y su absurdidad, sabiendo de antemano que nada puede resultar de ella. Las personas que pertenecen a esta categoría saben que la muerte es mejor que la vida, pero no tienen fuerzas para actuar razonablemente y poner fin cuanto antes a ese engaño matándose; en su lugar, parecen estar esperando que pase algo. Es la salida de la debilidad, puesto que si sé Lo que es mejor y está a mi alcance hacerlo, ¿por qué no abandonarme a ello?… Yo pertenecía a esa categoría.

Así, las personas de mi clase se evaden de esta terrible contradicción de cuatro maneras. Por mucho que hubiera ejercitado mis facultades mentales, no encontré nada más que esas cuatro salidas[17] (trad. de M. Rebón.)

A una edad más temprana, Tolstói había combatido intrépidamente en la Guerra de Crimea, y en *Guerra y paz* utilizó esta experiencia para recrear la vida rusa durante el reinado de Napoleón. Valiente en la batalla, el maestro literario también demostró su arrojo al escribir las palabras que acabamos de citar. Pocos hombres con semejante riqueza y semejantes logros en su haber han tenido el valor de expresar sentimientos de esa naturaleza al alcance del oído de sus pares y del público en general. Naturalmente, Tolstói sólo expresó estos sentimientos después de alcanzar un terreno más firme, lo que convirtió su «confesión» en un manual de supervivencia, un viaje guiado con instrucciones para evitar las trampas de la consciencia que Zapffe describiría más tarde en “El último Mesías”.

La salvación de Tolstói sobrevino cuando encontró una forma de renegar de la coherencia y acercarse furtivamente a la religión, aunque no fuera la religión establecida y le llevara a la excomulgación de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Titán de la prestidigitación conceptual, había racionalizado su camino hacia la irracionalidad. Pasar el tiempo con sus siervos le ayudaba a ofuscar su consciencia. Como ellos —o

para decirlo más educadamente, como en la percepción que tenía de ellos—, empezó a vivir no con su cerebro sino con sus «tripas». Luego empezó a razonar con sus tripas, lo que le mostró la vía para recuperarse y le ahorró la ordalía de suicidarse. Sin embargo, más tarde su mente volvió a trabajar, y volvió a entrar en crisis. Siguió preocupado con la vida y la muerte y el sentido durante el resto de sus días y como autor predicó una variante del pensamiento positivo —como en la sentimental *La muerte de Iván Ilich*— en una cruzada constante contra la desolación que le asediaba.

Desolación II ——————

Habiendo sido traicionados por obras como la *Confesión* de Tolstói, los conocedores de la desolación pueden volverse lectores sagaces. Si desconfían de un libro, temiendo que la promesa de sus páginas iniciales se rompa en su conclusión, mirarán primero el final. Muchos libros promovidos como vehículos de una «visión oscura» terminan relajándose en un baño caliente de afirmación, a menudo cambiando de chaqueta traicioneramente en las últimas páginas o párrafos[18]. Como sabe todo autor, editor y empresario de feria, los carteles llamativos atraen a los clientes. Y por eso tenemos innumerables libros y artículos de revista con títulos inquisitivos como *La desgracia de la consciencia: ¿son los seres humanos un error de la evolución?* o “¿Deberíamos dejar de tener niños?” La respuesta es siempre «No», a veces un no sonoramente enfático pero más a menudo un no matizado, lo que es todavía más vil. Así pues, los buscadores de la desolación harán bien en empezar por el final los libros y artículos de revista con títulos apocalípticos o comienzos angustiosos si no quieren que les timen dándoles el cambiazo.

Uno de los mejores finales en la literatura de ficción es el de la novela corta de Horace McCoy ¿*Acaso no matan a los caballos*? La protagonista de esta historia es una joven llamada Gloria Beatty. Con la esperanza de conseguir un dinero que le hace mucha falta, y a falta de algo mejor que hacer, Gloria se inscribe en un agotador maratón de baile durante la Gran Depresión de la década de 1930. Perdedora desconsolada desde el principio del libro, empieza el baile con una idea perspicaz en la que no suele hacer hincapié la literatura popular. «Me parece curioso», dice Gloria a su pareja de baile en el maratón, «que todo el mundo preste tanta atención al vivir y tan poca al morir. ¿Por qué esos científicos importantes nos joden siempre intentando prolongar la vida en lugar de encontrar formas agradables de acabarla? Debe haber montones de gente como yo en el mundo, que quieren morir pero no tienen agallas».

Una vez el maratón de baile ha hecho estragos en Gloria y los demás concursantes, su pareja, que aparece al principio como un joven despreocupado, se pasa a su bando y, con más nobleza que cualquier científico importante y más compasión que cualquier dios nacido de la imaginación humana, le ayuda a acabar

con todo. Esta liberación se realiza de una de las formas más habituales y desaliñadas que los suicidas se han visto obligados a utilizar durante tanto tiempo: de un tiro en la cabeza. El final de la novela de MacCoy es lo que un mortal medio llamaría desolador. Naturalmente, los aficionados a la desolación que leen *¿Acaso no matan a los caballos?* se extasían de alivio cuando el disparo cumple su cometido. Pero incluso los consuelos de la desolación tienen sus límites para quienes atesoran las obras filosóficas y literarias de índole pesimista, nihilista o derrotista como algo indispensable para su existencia. Y si la desolación les deja tirados, entonces sí que están tirados.

Próvida ————

¿Acaso no matan a los caballos? se publicó por primera vez en 1935. Desde entonces, los científicos nos han seguido jodiendo con sus esfuerzos por alargar nuestros días de dolor y no han hecho casi nada en el otro frente. Es como si hubieran tomado como modelo a Víctor Frankenstein y le emularan lo mejor que pueden. En su éxito de ventas de 1994 *Cómo morimos: reflexiones sobre el último capítulo de la vida*, el cirujano Sherwin B. Nuland cuenta cómo persuadió a una mujer de noventa y dos años de que se sometiera a una operación que exprimiría de ella unos cuantos meses o años más de vida. Aunque al principio se negaba, contenta de morir a lo que ya era una edad avanzada, el Dr. Nuland venció su resistencia y acabó por llevarla al quirófano, figurándose, según afirma, que su paciente «era una de esas personas para las que la supervivencia no vale la pena». Admite que le ocultó la naturaleza exacta de esa pena, que se traduciría en terribles dolores posoperatorios si sobrevivía a la intervención. Sobrevivió el tiempo suficiente para sufrir esos terribles dolores y hacer saber a Nuland que le consideraba un sinvergüenza.

Tras darse unos golpes de pecho perfunctorios por su deshonroso proceder, el doctor intenta justificarse confiándonos que, si no hubiera realizado esta operación, habría sido reprendido por sus colegas en la conferencia semanal de cirujanos del hospital por no seguir el procedimiento estándar relativo a las operaciones. Según nos informa, los cirujanos colegas de Nuland habrían considerado su conformidad con la petición de una paciente de que dejara morir su cuerpo sin más manipulaciones como una cuestión ética. Pero a él no le correspondía plantear esa cuestión. Él no era un filósofo moral. Era un técnico a quien se había confiado la misión de mantener los cuerpos latiendo con vida. Por lo tanto, todas sus decisiones debían ajustarse a esa confianza o tendría que explicar por qué no lo hacían. Y explicar que su paciente había elegido no someterse al bisturí sería inaceptable, porque los médicos deberían ser los únicos que decidieran ese tipo de cosas[19].

Con sus actos, Nuland y sus colegas representaron un clásico del género de horror: el

del experimento que sale mal. Esta convención se volvió proverbial tras la publicación en 1818 de una novela que inmortalizó a Mary Shelley. Es como si Nuland y los demás doctores locos que eran sus colegas hubieran tomado como guía la cirugía chapucera de ese libro. «¿Qué protocolo seguiría Frankenstein?», parecen haberse preguntado. Fue su mentor: aquel para quien la Vida era el mayor espectáculo del mundo. Por añadidura, Nuland ya había clasificado a la anciana como «una de esas personas».

Aunque no era tan filosóficamente precoz como la Gloria de McCoy en *¿Acaso no matan a los caballos?*, la paciente de Nuland sabía bien cuándo había llegado el momento de hacer una elegante reverencia y marcharse discretamente. Pensaba que podrían permitirle tener al menos ese control sobre su vida. Lo que no sabía es que estaba atada con correas al mundo de Frankenstein, y condenada a vivir y morir con arreglo al Juramento de Frankenstein: «Nosotros, como protectores autorizados de la especie y miembros acreditados de la clase dirigente de la raza, por el poder que nos han conferido quienes desean sobrevivir y reproducirse, juramos hacer respetar la Ficción de que la vida merece mantenerse y vivirse así se hunda el mundo o se produzcan daños cerebrales irreparables». ¿Cómo podía una anciana que había sido estigmatizada como «una de esas personas» oponerse a semejante monstruo de trapacería?

A la larga la eutanasia terminará siendo un procedimiento electivo para los enfermos terminales, y quizá para todo el que quiera optar por esta cura segura. Sin embargo, en esta fase del progreso social quienes rechazan a Frankenstein y afirman a la Gloria de McCoy deben valerse por sí mismos… si pueden reunir las agallas suficientes o conseguir un poco de ayuda. Pero en el camino de su decisión correcta se levantan algunos obstáculos formidables. Uno de ellos es la conciencia (término arcaico para decir «consciencia»), que según confesó el Hamlet de Shakespeare «nos vuelve cobardes a todos». Otro es la presión de los colegas, que según temía Nuland podría dejarle sin trabajo. También puede haber una banda de amigos y parientes cuyas vidas están entrelazadas con las de los suicidas y que mueren con ellos aunque sigan viviendo después de que se haya cometido el «crimen» de la muerte voluntaria.

Si la naturaleza metió la pata vomitando criaturas en las que la consciencia creció como un hongo, seguía sabiendo bastante para implantar en ellas un instinto que sirve a la especie y espolea a sus miembros a arrancarse una pierna a dentelladas para escapar de la captura y la muerte, unos miembros cuyos impulsos dominantes son la supervivencia y la propagación de sí mismos por toda la ancha tierra. Si algún filósofo llegara a demostrar algún día que la vida no merece mantenerse y vivirse, el mortal medio, además del cirujano medio, mantendría de algún modo la ficción de su valor, por escaso que sea.

Una perogrullada filosófica de la era posnihilista es que la vida no tiene valor salvo dentro de un marco limitado. En la historia del cine, un argumento trillado es el del agente policial que se traslada de una gran ciudad a una pequeña población porque en la gran ciudad sus esfuerzos por mejorar su entorno eran ineficaces mientras que en una pequeña población, según confía, «mejorarán la situación». Aquí el plan es cambiar los marcos con la esperanza de crear la ilusión de que la vida de uno tiene valor en sí misma. Es un plan ateo, aunque no abiertamente. Los teístas no necesitan marcos limitados para arrancar algún sentido para sus vidas porque creen tener un marco absoluto en un Poder Superior, aunque en realidad no lo tengan. La efectiva exclusión actual de la deidad de los productos culturales superiores e inferiores atestigua que el teísmo es un marco de sentido bastante débil para la mayoría de los mortales, o al menos para quienes consumen productos culturales superiores e inferiores. Si no fuera así, las películas y otros tipos de entretenimiento en los que el sentido se encuentra dentro de los marcos del amor romántico, la acción en el mundo y cosas parecidas serían innecesarios, como así resultan ser para algunas sectas de amish y menonitas.

Fuera de las películas es más difícil sacar adelante el plan de intercambiar un marco por otro. Y dado que estos marcos los establecen nuestras mentes, y no los cineastas, pueden deshacerse en cualquier momento. Aunque uno pueda creer en un marco principal en el que vivimos nuestra vida entera, la persistencia de esta creencia es incierta y no fiablemente consoladora. La fe en algún absoluto —o alternativamente la fe en algún marco de sentido no teísta— puede desinflarse sin previo aviso. Y una vez el marco se desmorona, debemos acudir de nuevo a nuestros propios recursos y buscar otro marco. Ninguno de estos marcos preserva constantemente nuestro sosiego mental ni nos ayuda a dar sentido a nuestras vidas. Pasar de un marco a otro puede procurarnos algún sosiego y sentido durante una larga temporada, pero aún seguirá en pie ese marco final del que nunca nos liberaremos porque es un espacio dilatorio que espera ser llenado por el dolor y, de alguna forma, por la muerte. No es un marco que uno quiera explorar durante mucho tiempo. A fin de cuentas, el epitafio más feliz jamás grabado en una lápida es este: «Murió sin enterarse». Pero pensándolo bien, ¿morir sin previo aviso y en un abrir y cerrar de ojos es realmente la mejor forma que tenemos de desaparecer?

En su “Carta sobre la felicidad” dirigida a Meneceo, Epicuro escribió: «De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora». Esta sentencia parece afirmar que no hay nada necio en temer el sufrimiento de la muerte «cuando se presente». Pero cuando el propio Epicuro se estaba muriendo, escribió una nota a su amigo Idomeneo en la que decía: «En este día feliz, a la vez el último de mi vida, te escribo esta carta. Los

dolores de estranguria [causados por piedras en el riñón] y de disentería que se han apoderado de mí no ceden en la intensidad de su violencia. Pero todos ellos los resiste mi alma gozosa en el recuerdo de nuestros pasados coloquios». De modo que Epicuro tenía todo lo que un mortal puede desear: no tener miedo a morir, ser feliz mientras se muere y no temer a la muerte.

Impávido como estaba ante el proceso de la muerte, el fundador del epicureísmo no ofreció ninguna lógica por la que otros no deberían sentirse aterrorizados por él. Su única fórmula lógica estaba destinada a disipar el miedo a la muerte: «En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros». Algunas personas pueden creer en la lógica de Epicuro y gracias a ella evitar sufrir una vana aflicción en espera de la muerte. Pero ¿cuántos pueden decir lo mismo del sufrimiento de la muerte antes de que llegue o «cuando se presente»? Esta pregunta nos retrotrae a nuestras dudas sobre cuál sería el epitafio más feliz jamás grabado en una lápida.

Supongamos que el dolor de morir se eliminara de nuestras vidas. Supongamos que todos muriéramos sin previo aviso y en un abrir y cerrar de ojos, porque si nuestra muerte no sobreviniera de este modo el morir sería necesariamente doloroso. ¿Cómo sabrías que te estás muriendo sin la presencia del dolor, cuyo temor ni siquiera Epicuro consideraba necio? En un segundo estaríamos vivos, y al siguiente estaríamos muertos. Entonces todos moriríamos sin enterarnos, un don ahora reservado a unos pocos afortunados. Idealmente democrático, este sistema de mortalidad igualaría nuestra ruina cuando uno a uno, o miles de golpe, nos marcháramos de esta vida sin previo aviso y en un abrir y cerrar de ojos. Cada vez que nos sentáramos en una silla no podríamos estar seguros de que volveríamos a levantarnos antes de que la Parca nos cogiera insensiblemente de la mano. Podríamos ahorrarnos cualquier dolor que nos llevara a la muerte, lo que no quiere decir que nos ahorraríamos los dolores que no nos llevaran a la muerte. Sentir dolor significaría entonces que uno no se está muriendo. Todo sería igual que ahora salvo que sucumbiríamos sin previo aviso y en un abrir y cerrar de ojos. Nunca tendríamos que pensar en Cómo moriríamos, sólo en Cuándo. Y cuando el Cuándo llegara ni siquiera sabríamos que habríamos muerto. Cada aliento podría ser nuestro último aliento. Con este sistema tendríamos que convertirnos en epicúreos y no temer a la muerte o, más probablemente, apartaríamos de nuestra consciencia el pensamiento de que podríamos morir sin previo aviso y en un abrir y cerrar de ojos. Esto último es más probable porque es nuestra actitud actual ante la inevitabilidad de nuestra muerte, sólo que nunca tendríamos que temer el casi inevitable dolor de morir. Algunos ciudadanos morbosos podrían volverse catalépticos de ansiedad al pensar que su próximo aliento podría ser el último, pero la mayoría de nosotros no nos dejaríamos, quebrantar por esta constante preocupación. Como ventaja adicional, no tendríamos

imágenes horripilantes sobre el Cómo, porque el Cómo sería el mismo para todos. Así que incluso pensándolo bien el epitafio más feliz jamás grabado en una lápida sería: «Murió sin enterarse». Seguiríamos teniendo que vivir nuestras vidas dentro de marcos precarios, pero la muerte no sería nada para nosotros porque el morir no sería nada para nosotros, o para la mayoría de nosotros, dado que algunos podrían volverse catalépticos con el temor morboso de que nuestro próximo aliento pudiera ser el último. Pero al menos la mayoría de nosotros lo tendríamos todo, como lo tuvo Epicuro, y no sentiríamos la menor aflicción por el hecho de morir, como no la sintió el filósofo griego. ¿Quién de nosotros sería tan impenitentemente rebelde como para querer recibir un aviso previo de que se está muriendo o para querer morir en algo más que un abrir y cerrar de ojos? Y sólo nuestros ciudadanos más morbosos sentirían ansiedad por la muerte.

Sea como sea, hay una escuela de psicología que nos considera a todos ciudadanos morbosos. Conocida como la teoría de la gestión del horror o TMT (*Terror Management Theory*), sus principios se inspiran en los escritos del antropólogo cultural canadiense Ernest Becker, que al igual que Zapffe se preguntaba por qué un «excedente abrumador de consciencia» no había hecho que la humanidad se extinguiera «durante grandes epidemias de locura». En su obra más conocida, *La negación de la muerte* (1973), Becker escribió: «Creo que los que consideran que la comprensión total de la condición humana nos volvería locos están en lo cierto». Zapffe concluyó que mantenemos la cordura «limitando artificialmente el contenido de la consciencia». Becker formuló una conclusión idéntica en los siguientes términos: «El ser humano, literalmente, se sume en el ciego olvido mediante juegos sociales, engaños psicológicos, preocupaciones personales tan alejadas de la realidad de su situación que son formas de locura, locura acordada, locura compartida, locura disfrazada y dignificada, pero locura de todos modos».

Sintetizando y ampliando las ideas centrales de Becker, tres profesores de psicología —Sheldon Solomon, Jeff Greenberg y Tom Pyszczynski— presentaron los conceptos de la TMT a la comunidad psicológica a mediados de los años ochenta. En sus estudios e investigaciones clínicas, la TMT indica que el resorte principal del comportamiento humano es la tanatofobia, y que ese miedo determina el paisaje entero de nuestras vidas. Para calmar nuestra ansiedad ante la muerte nos hemos inventado un mundo que nos permite engañarnos con la creencia de que perviviremos —aunque sólo sea simbólicamente— más allá del colapso de nuestros cuerpos. Conocemos este mundo inventado porque lo vemos a nuestro alrededor cada día, y para perpetuar nuestra cordura lo exaltamos como el mejor de los mundos posibles. Para albergar las invenciones más ciclópeas se erigen lugares de culto adonde acuden algunas personas a fin de conseguir una pizca de sentido, lo que para estas personas sólo significa una cosa: la inmortalidad. En el cielo o el infierno o en formas de vida reencarnada debemos seguir y seguir: un *nosotros* sin fin. De día y de noche elaboran

remedos de inmortalidad en las salas de partos, fábricas de nuestro futuro que manufacturan un producto hecho a imagen de sus hacedores, un milagro concedido mediante un pacto diabólico con Dios, a quien glorificamos atribuyéndole todo el mérito por darnos una oportunidad de proyectar nuestros nombres y nuestros genes en un tiempo que no viviremos para ver[20].

Sin embargo, según analiza este esquema la TMT, sobrellevar lo mejor posible nuestra ansiedad ante la muerte no es tan simple como puede parecer. Si queremos aceptar serenamente nuestra mortalidad, necesitamos saber que lo que dejamos detrás de nosotros cuando morimos sobrevivirá tal como lo dejamos. Esas iglesias no pueden ser cualquier tipo de iglesia: deben ser *nuestras* iglesias, seamos quienes seamos. Lo mismo cabe decir de nuestra progenie y nuestros sustitutos. A cambio de la inmortalidad personal estamos dispuestos a aceptar la supervivencia de personas e instituciones que consideramos extensiones de nosotros: *nuestras* familias, *nuestros* héroes, *nuestras* religiones, *nuestros países*[21]. Y quienquiera que suponga una amenaza para nuestra pervivencia como sociedad de personas de marca, quienquiera que no parezca y viva como nosotros, debería pensárselo dos veces antes de invadir nuestro territorio, porque de aquí a la eternidad es cada cual para sí mismo y todos sus facsímiles. En un mundo así, cabría extrapolar que las únicas personas honradas —desde el punto de vista del autoengaño, naturalmente— son las que aplican abiertamente el genocidio contra quienes interfieren con ellos y *su* mundo. Una vez eliminada esa chusma, habrá más espacio en la tierra y en la eternidad para la gente adecuada y sus invenciones.

Dicho esto, los promulgadores de la TMT creen que una difusión universal de sus ideas hará que la gente sea más tolerante con las visiones del mundo de los otros y que no les maten, porque esas visiones del mundo les recordarán lo efímera o infundada que puede ser la suya. La paradoja de esta creencia es que requiere que todo el mundo abandone las mismas técnicas de gestión del terror mediante las cuales, según la TMT, hemos gestionado hasta ahora nuestro terror, o parte de él. Como de costumbre, sin embargo, los teóricos de la gestión del terror rebaten esto optimistamente con el argumento de que «las mejores visiones del mundo son las que valoran la tolerancia hacia los otros diferentes, que son flexibles y están abiertas a modificaciones, y que ofrecen vías para la autoestima mínimamente susceptibles de animar a hacer daño a los otros» (*Handbook of Experimental Existential Psychology* [Manual de psicología existencial experimental], ed. Jeff Greenberg et al.). Por supuesto, esto no es más que otra visión del mundo que se esgrime como la mejor visión del mundo que hay en el mundo, lo que quiere decir que despertaría en los otros la consciencia de lo efímeras o infundadas que pueden ser las suyas y les incitaría a tomar represalias. Pero los teóricos de la gestión del terror también tienen un plan de contingencia, que es que en el futuro no necesitaremos gestionar el terror y en lugar de ello descubriremos que «afrontar seriamente la mortalidad puede tener efectos positivos y liberadores, que facilitarían un crecimiento real y una auténtica

satisfacción vital». De nada sirve argumentar que la humanidad podrá cosechar algún día los beneficios de una seria confrontación con la mortalidad. Mientras esperamos que llegue ese día, seguimos teniendo el genocidio como el seguro principal de nuestras visiones del mundo.

En oposición categórica al genocidio en función de las necesidades están las personas como Gloria Beatty. Sin molestar demasiado, cierran calladamente la puerta de una sola vida, sin que les importe dejar atrás a personas que no son como ellas. La mayoría de estos tipos antisociales no hacen sino seguir la lógica del dolor hasta sus últimas consecuencias. Algunos planean que su última reverencia tenga la doble utilidad de liberarles de la vida y vengarles de algún agravio, real o imaginario, que les han hecho. También digno de mención es un tipo de suicidas para quienes el sentido de su acto es más oscuro. Frustrados como perpetradores de una exterminación universal, acaban matándose sólo porque matarlo todo está fuera de su alcance. Odian haber sido arrojados a un mundo sólo para que a la larga terminen diciéndoles: «Señoras y señores, por aquí se va al matadero». Desprecian la conspiración de las Mentiras por la Vida casi tanto como se desprecian a sí mismos por formar parte de ella. Si pudieran deshacer el mundo apretando un botón, lo harían sin pensárselo dos veces. No hay ninguna satisfacción en un suicidio solitario. Aparte del fenómeno de la «euforia del suicida», sólo hay miedo, amargura o depresión antes, luego las dificultades del método, y después nada. Pero apretar ese botón, despoblar esta tierra y además detener su rotación: qué satisfacción, como la de un trabajo bien hecho. Esto sería por el bien de rodos, porque incluso quienes no saben nada de la conspiración contra la especie humana se cuentan entre sus partes perjudicadas[22].

Tragedia ————

Como todos sabemos, la gente suele tener intereses y deseos seriamente discrepantes. Si no fuera así, todos nos llevaríamos bien unos con otros, lo que nunca ha ocurrido y nunca ocurrirá. Nada en nuestra historia ni en nuestra naturaleza sugiere siquiera que alguna vez eliminaremos nuestras diferencias, que pueden ir desde una amable divergencia de opinión hasta un conflicto sobre derechos de propiedad que provoca una guerra. Algunas personas preferirían tener un poco de paz antes que la continua discordia estridente del derramamiento de sangre. Pero para que eso ocurra, nuestra miríada de voces tendría que disolverse en una sola: una unanimidad que haría saltar las lágrimas a cualquiera que no sea un santo o un egomuerto.

Nuestra preferencia común como especie es la diferencia, más que la unidad. (*Vive la différence. Vive la guerre*) Nadie nos diseñó para que fuéramos así: simplemente es así como metimos la pata al entrar en la pesadilla de existir. La vida depreda a la vida, según Schopenhauer y la historia natural. El cuerpo de un

organismo es la comida de otro organismo. Como el protagonista del musical de Stephen Sondheim *Sweeney Todd* (1979) dice cantando a su cómplice de asesinato, la Sra. Lovett: «¿Pues cuál es el sonido del mundo ahí fuera? El del hombre devorando al hombre, querida». Afirmar lo contrario es mentir. Las diferencias resultan decisivas para nosotros. Lo que queremos es variedad en nuestras vidas: una multitud de distracciones para mantener la consciencia enjaulada. Lo que queremos es lo inaudito, lo sin igual. Y nada hay igual al chirrido de la cuchilla de Sweeney que oímos al comienzo de la tragedia musical de Sondheim sobre el Barbero Diabólico de Fleet Street.

Para entretenernos un rato, vamos a proclamar que si no fuera por la tragedia la especie humana se habría extinguido hace tiempo. Nos mantiene de puntillas y nos empuja hacia el futuro en un esfuerzo paradójico por purgar lo trágico de nuestras vidas. Como dijo la marioneta sabia: «Mejor que nos invada la tragedia que no tener nada por lo que esforzarnos». Nadie sabe esto mejor entre nosotros que quienes nos entretienen, esos sublimadores maestros del artificio que no podrían forjar sus «grandes obras» sin los gritos y gemidos que salen del pozo donde sombras trémulas huyen de sí mismas.

Según decretó su autor, cada acción y consecuencia en *Sweeney Todd* emana y se alimenta de lo trágico, artificialmente hablando. Es la nota pedal sobre la que todos los demás propulsores del drama —por ejemplo, la belleza y el amor— sirven de notas de gracia pasajera que parecen sugerir algo diferente de lo trágico, pero que son en realidad parte tan integral de la obra como los horrores ominosos que acechan el escenario. Aunque el musical de Sondheim inspira la compasión y el miedo que según Aristóteles deberían ser afecciones del drama trágico, ninguna catarsis ni purgación de emoción aristotélica se nos infunde al final. Del principio al final de la tragedia de Sondheim sólo hay una contienda perpetua entre las víctimas de la condición humana.

Así empieza Sweeney su trágica historia: «Había una vez un barbero y su mujer». En el estilo de muchos horrores que se han abierto paso como gusanos desde el estiércol de la existencia orgánica, *Sweeney Todd* tiene como trasfondo un matrimonio feliz y la procreación de una nueva vida, en este caso la de la niña Johanna. («Despierta, Johanna, hace otro radiante día rojo», canta Pater Todd.) Y la nueva vida sólo rehace la vieja vida en su dolor cuando un descendiente conoce a otro. «Te siento, Johanna, / te raptaré, Johanna», canturrea Anthony a su amada, que juntos componen un dúo romántico destinado a arrojar un rayo de falsa esperanza sobre el negrísimo escenario del drama.

Sin embargo, para quien no se haya quedado dormido durante la representación, estos nuevos Adán y Eva sólo están siendo condimentados para la máquina de picar carne de la existencia, como lo fueron un barbero llamado Benjamin Barker y su mujer Lucy, todo porque el juez Turpin deseaba a la esposa de Benjamin y lo quitó de en medio condenándole injustamente a una larga pena de cárcel en Australia.

Trastornada por su violación en una velada presidida por el juez, Lucy se suicida, o lo intenta, bebiendo veneno, y deja a su hijita lactante en manos del viejo jurista rijoso, que la cría como su pupila y, pese a sus esfuerzos por reprimirse, babea por meterla en su cama mediante un matrimonio harto descompensado. Cuando décadas después regresa Benjamin tras fugarse de la cárcel, lo único que quiere es volver a reunirse con su mujer y su hija. Pero por desgracia esto no es posible, y así es como nace Sweeney Todd, loco por vengar las injusticias cometidas contra él y su mujer, por no hablar del secuestro de su hija. Tras conchabarse con la Sra. Lovett, una mujer sin escrúpulos que hace empanadas de carne, la tragedia se pone seria cuando Sweeney empieza a cortar gargantas y su consorte hace picadillo a sus víctimas para convertirlas en sabrosos comestibles que vende en su tienda.

Como marido y mujer que crían a una niñita, Benjamin y Lucy hubieran sido unos personajes soporíferos. Sólo después de atravesar encadenados el infierno de sus vidas están capacitados para saciar nuestra sed de tragedia, que motiva tanto a las masas como a los mortales por encima de la media. Están situados en el círculo más profundo del infierno, mientras la señora Lovett, el juez Turpin, Tobias Ragg y otros se sitúan concéntricamente a su alrededor con sus propias ansias fatídicas (de belleza, amor y cosas así), que les van acercando poco a poco a la cuchilla del barbero y al fuego abrasador del horno.

Condimentados o no, todos terminamos sirviendo de relleno para una de las empanadas de carne de la Sra. Lovett. Con las últimas palabras que se le atribuyen, el poeta romántico Thomas Lovell Beddoes se llamó a sí mismo «comida para lo que valgo: los gusanos». Aunque en las naciones modernizadas los gusanos ya no se alimentan de muchos de nosotros, todavía cabe decir que nuestras vidas son fundamentalmente poco gloriosas. *La tragedia como entretenimiento* desempeña una función crucial como contrapeso de la rematada fatuidad de la vida humana: la de cubrir la nada dispersa de nuestras vidas con un barniz de grandeza y estilo, cualidades del mundo teatral pero no del cotidiano. Esa es la razón por la que nos emociona el horror de Sweeney Todd y envidiamos las cualidades que posee y que nos faltan. Resulta tan edificante como cualquier sabio cuando canta «Todos merecemos morir», dado que ninguno de nosotros puede evitar haber nacido. Tiene un sentido de misión que pocos de los que están hechos de carne y hueso en vez de música y poesía conocerán jamás («Pero el trabajo aguarda, / estoy vivo al fin / y lleno de alegría»). Y por encima de todo tiene el valor y la bravuconería de hacer lo que es necesario hacer. «Buscar venganza puede llevar al infierno», advierte, a lo que la Sra. Lovett responde: «Pero todo el mundo lo hace y casi nunca tan bien… como Sweeney».

La naturaleza está limitada al Grand Guignol, a espectáculos cruentos y festivales de matanzas. Pero nosotros, los humanos, podemos aspirar a cosas más excitantes que el cadáver. Después de que el asesinato y el canibalismo hayan sido representados en *Sweeney Todd*, los muertos se levantan para hacer un bis, uno de los muchos que

harán en un mundo en el que la naturaleza no está al mando: un mundo que vira hacia lo sobrenatural, nuestro mundo. Colectivamente, somos los muertos vivientes, y siempre nos aguardará el trabajo, nunca acabará el devorarnos hasta que alguien o algo nos haga el favor de exterminar nuestra raza de ratas o nosotros mismos nos exterminemos. Como al comienzo, también al final las marionetas colgantes cantan: «Escuchad la historia de Sweeney Todd», una historia que sirve para pasar una maravillosa tarde trágica en el teatro.

Al margen de cualquier otra cosa que podamos ser como criaturas que van de acá para allá por la tierra y la recorren de un lado a otro, somos carne. Una tribu de caníbales de otra época tenía una palabra para describir lo que comían. Esa palabra se traduce como «la comida que habla». La mayor parte de la comida que hemos engullido en el curso de la historia humana no habla. Pero sí que hace otros ruidos, terribles sonidos mientras sufre la transición de carne viva a carne muerta en el suelo del matadero. Si pudiéramos oír esos sonidos cada vez que nos sentamos ante una comida sustanciosa, ¿seguiríamos siendo los desenfrenados glotones de carne que la mayoría de nosotros somos ahora? Es difícil saberlo. Pero como dice el Granjero Vincent (Rory Calhoun) en la película *Motel del infierno* (1980): «La carne es la carne y un hombre tiene que comer». Y hace falta todo tipo de carnes para preparar los buñuelos del Granjero Vincent.

Vaca, cerdo, a veces cabra: todos entran en nosotros y salen de nosotros. Esto forma parte del régimen de necedades que la naturaleza nos obligó a seguir. Pero no son las únicas necedades que debemos soportar mientras vamos de acá para allá por la tierra y la recorremos de un lado a otro. La necedad de la naturaleza, la necedad de Dios. ¿Cuánta necedad podemos aguantar en nuestras vidas? ¿Y hay alguna forma de evitarla? No, no la hay. Estamos condenados a todo tipo de necedades: la necedad del dolor, la necedad de la pesadilla, la necedad del sudor y el esclavo, y muchas otras formas y tamaños de necedad insufrible. Nos la sirven en bandeja, y debemos comerla o afrontar la necedad de la muerte[23].

Pero es posible que consumiendo ávidamente las peores necedades de nuestras vidas, incluida la necedad de la muerte, podamos escapar de nuestra absorbente tragedia como especie consciente. El Profesor Nadie tiene algo que decir sobre esta táctica en su disertación titulada “Armonía sardónica”. En este caso adopta un tono de acritud indisimulada nada habitual en este sedicente sabio, por lo general tan fríamente didáctico. Pero esa no es una razón por la que no debamos escuchar una vez más sus necedades.

La compasión por el dolor humano, un sentido humilde de nuestra impermanencia, una valoración absoluta de la justicia: todas nuestras supuestas virtudes no hacen sino perturbarnos y sirven para reforzar el horror, no para mitigarlo. Por añadidura, estas cualidades son las menos vitales que tenemos, las

menos acordes con la vida. A menudo constituyen obstáculos para abrirnos paso por el laberinto de este mundo, que encontró su rumbo hace mucho tiempo y no se ha apartado de él desde entonces. Las afirmaciones putativas de la vida —todas ellas basadas en la propaganda del Mañana: la reproducción, la revolución en su sentido más amplio, la compasión en cualquier forma que se te ocurra— son sólo afirmaciones de nuestros deseos. Y, en realidad, estas afirmaciones no afirman sino nuestra propensión a atormentarnos, la manía de conservar una inocencia demencial ante unos hechos espantosos.

Mediante el horror sobrenatural podemos eludir, aunque sea momentáneamente, las horrorosas represalias de la afirmación. Cada uno de nosotros, tras haber sido secuestrado de la no existencia, abre los ojos al mundo y divisa en el camino unas cuantas convulsiones y una eliminación final. Qué extraño panorama. De modo que ¿por qué afirmar nada, por qué hacer una patética virtud de una terrible necesidad? Estamos abocados a un destino idiota que merece que se burlen de él. Y como no hay nadie más aquí para burlarse nos encargaremos de hacerlo nosotros. De modo que complazcámonos en placeres crueles contra nosotros y nuestras pretensiones, deleitémonos en lo Macabro Cósmico. Al menos podremos hacer resonar unas cuantas carcajadas amargas en los rincones llenos de telarañas de este viejo universo huraño.

El horror sobrenatural, con todas sus variantes espeluznantes, permite al lector saborear exquisiteces incongruentes con su bienestar personal. Hay que reconocer que no es probable que esta práctica encuentre un beneplácito universal. Los auténticos aficionados a lo macabro son tan raros como los poetas y forman una sociedad secreta por el hecho de figurar en la lista negra de los demás clubes, que en algunos casos cancelaron su afiliación desde su mismo nacimiento. Pero quienes han olido los efluvios de otros mundos y degustado una cocina marginal a la existencia estable no serán capaces de apartarse del siniestro festín de horrores que les han puesto delante. Merodearán a la luz de la luna vigilando las entradas de los cementerios, esperando el momento propicio para saltar la verja y ver qué hay dentro.

De una vez por todas, expresemos en voz alta la paradoja: «Nos han alimentado a la fuerza durante tanto tiempo con los escalofríos de mil cementerios que al final, buscando una salvación macabra, una redención por el horror, consumimos de buen grado los horrores de la tumba… y descubrimos que nos gustan».

EL CULTO A LOS MÁRTIRES SONRIENTES

Internados —————

Es innegable que uno de los mayores inconvenientes de la consciencia —es decir, de la consciencia considerada como la madre de todos los horrores— es que exacerba los sufrimientos necesarios y crea otros innecesarios, como el miedo a la muerte. Como no tienen lo que hace falta tener para quitarse la vida (preguntad a Gloria Beatty), quienes sufren insoportablemente aprenden a esconder sus aflicciones, tanto las necesarias como las innecesarias, porque el mundo no se rige por el tiempo del dolor sino por el tiempo feliz, tanto si esa felicidad se siente sinceramente como si sólo es una máscara para el más negro abatimiento. Todo esclavo astuto sabe lo suficiente para mostrarse tan alegre como sumiso en presencia de su amo. Y los que se sientan en los despachos desde donde se dirige el mundo saben que es preciso arrojar oleadas de cháchara feliz sobre la gente corriente, que necesita oír todo el tiempo que las cosas van bien o, si no van bien, pronto lo irán. Tanto si tu ambición es gobernar a tus semejantes como maniobrar entre ellos, la condición previa es mostrar un alegre optimismo.

En un pasaje de *El mundo como voluntad y representación* en el que Schopenhauer argumenta que sólo el dolor es real mientras que el placer es una ilusión, el filósofo escribe: «No quiero abstenerme aquí de declarar que el *optimismo*, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente *perversa*, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad» (subrayados de Schopenhauer) [trad. de P. López de Santa María]. Quienes no respaldan enteramente la opinión de Schopenhauer sobre el optimismo pueden sin embargo hacerse una idea de lo que está hablando cuando contemplan a un demagogo con la barbilla ensalivada berreando homilías y mentiras ante un público arrebatado. Es en ocasiones como esta en las que el optimismo se revela tan nocivo que incluso quienes prefieren habitualmente vivir bajo un hechizo optimista pueden tener arcadas al percibir la perversidad que maneja los mandos de la máquina del mundo. «Perversidad», como sabemos, es un término moral, para quienes se preocupan de esas invenciones. Pero a veces quienes habitualmente no se preocupan lo más mínimo de esas cosas se sienten obligados a ladrar recriminaciones morales cuando el rostro horriblemente bufonesco del optimismo ilumina el cielo para examinar mejor los cuerpos y las mentes que están siendo mutilados aquí abajo.

Optimistamente perversa o no, la mayoría de la gente no puede permitirse preocuparse, o preocuparse demasiado, de si el mundo en que viven es el mejor o el peor de los mundos posibles. Sólo pueden preocuparse de la única cosa de la que, si

uno tiene que pensar que estar vivo está bien, merece la pena preocuparse: de sentirse bien, o lo mejor posible, sea lo que sea lo que pueda significar «sentirse bien» para un individuo dado en un momento dado. Si te preguntaran lo que estás haciendo, podrías contestar: «Estoy clavando un clavo» o «Estoy buscando la verdad absoluta». Pero lo que estás diciendo en realidad es esto: «Estoy intentando sentirme lo mejor que pueda». Por supuesto, puedes estar metido en un aprieto en el que lo mejor que te puedes sentir es no muy bien o incluso muy mal. Son situaciones en las que la alternativa, o la alternativa percibida, es sentirse peor. Por tanto, sigues aún intentando sentirte lo mejor que puedes, aunque quizá no lo veas así mientras haces tiempo sintiéndote no muy bien hasta que puedas de nuevo sentirte bien de la manera que más te guste. Pero según dicta la evolución, parecemos tener una «propensión a la negatividad» que reprime esos sentimientos que, cuando los sentimos, se sienten como incuestionablemente buenos.

Según hipotetiza una rama de la psicología evolutiva, las emociones y sensaciones placenteras surgieron porque eran adaptativas[24]. Ejemplo: en épocas pasadas, la descarga culminante de la tensión del deseo sexual era únicamente un catalizador para la supervivencia generativa de nuestra especie, el vínculo entre dos fenómenos que todavía no se conocían. Tras el advenimiento del lenguaje, todo el mundo empezó a alabar el placer carnal mientras unos pocos, si hubo alguno, celebraban el impulso biológico que lo propicia, del mismo modo que todo el mundo alaba una buena comida pero no el hambre que la hace tan placentera. La analogía entre estos placeres y otros que también son inducidos por el apetito, como los de un drogadicto, parece clara. Liberarse de un deseo es ciertamente un placer. Pero conociendo las maneras implacables de la naturaleza, ¿debería pasmarse alguien de que mediante la mutación haya puesto un tope a la intensidad de nuestro placer y un límite a su duración, por no hablar de su preferencia por el dolor como principal incentivo de nuestra conducta?[25]

Si el placer humano no tuviera tanto un tope como un límite temporal, no nos esforzaríamos por hacer las cosas que no fueran placenteras, como trabajar para subsistir. Y entonces no sobreviviríamos. Del mismo modo, si nuestra mente colectiva llegara alguna vez a sentirse descontenta con los placeres restringidos que reparte la naturaleza, así como contrariada por la falta de restricciones al dolor, podríamos suprimir los mandatos de supervivencia de nuestras vidas por una indignación estratosféricamente acerba. Y entonces no nos reproduciríamos. Como especie, no clamamos al cielo: «Los placeres de este mundo no nos bastan». En realidad, nos bastan lo justo para guiarnos como bueyes que arrastran un carro lleno de sus terneros, que serán a su vez uncidos al yugo cuando les llegue el turno. Sin embargo, como seres desmesuradamente evolucionados podemos postular que no será así siempre. «Llegará un día», nos decimos, «en el que reharemos este mundo en el que nos maltratan entre larga carga y breve deleite, y viviremos en el placer todos nuestros días». La creencia en la posibilidad de placeres duraderos y exaltados es un

fraude engañoso pero adaptativo. Parece que la naturaleza no nos hizo para que nos sintamos demasiado bien durante demasiado tiempo, lo que no sería bueno para la supervivencia de la especie, sino sólo para que nos sintamos suficientemente bien durante el tiempo suficiente para impedir que nos quejemos de no sentirnos bien durante todo el tiempo.

En la vida cotidiana, los quejicas no llegan muy lejos. Cuando alguien te pregunte cómo te va, más te vale ser lo bastante prudente como para responder: «No puedo quejarme». Si te quejas, incluso con razón, la gente dejará de preguntarte cómo te va. Quejarte no te ayudará a tener éxito y a influir en la gente. Puedes quejarte a tu médico o a tu psiquiatra porque les pagan para oír tus quejas. Pero no puedes quejarte a tu jefe o a tus amigos, si es que tienes alguno. No tardarán en despedirte de tu trabajo y excluirte de su círculo social. Entonces te quedarás solo con tus quejas y sin nadie que las escuche. Quizá entonces llegue a calar el mensaje en tu cabeza: aunque no te sientas suficientemente bien durante el tiempo suficiente, debes actuar como si te sintieras así e incluso pensar que te sientes así. Esa es la forma de llegar a sentirte suficientemente bien durante el tiempo suficiente y de dejar de quejarte para siempre, como cualquier libro de autoayuda te puede decir. Pero si no mejoras, alguien deberá asumir la culpa. Y ese alguien serás tú. Esto es más que evidente si eres un pesimista o un depresivo. Si llegas a la conclusión de que la vida es inaceptable o que nada tiene importancia, no nos hagas perder el tiempo con tus necedades. Vamos camino del futuro, y ni los filosóficamente desalentadores ni los emocionalmente deficientes van a impedir nuestro avance. Si no puedes decir algo positivo, o al menos equívoco, será mejor que te calles. Los pesimistas y los depresivos no necesitan aspirar a un puesto en la empresa de la vida. Tienes dos opciones: empezar a pensar del modo en que Dios y tu sociedad quieren que pienses o ser abandonado por todos. Te toca decidir, dado que eres un agente libre que puede elegir unirse a nuestro mundo inventado o insistir tercamente en… ¿qué? ¿Que deberíamos mimar a los pensadores no positivos como tú o replantearnos cómo tramita sus asuntos el mundo entero? ¿Que deberíamos empezar otra vez desde el principio? ¿O que deberíamos extinguirnos? Intenta ser realista. Lo hicimos lo mejor que pudimos con las herramientas que teníamos. Al fin y al cabo sólo somos humanos, como nos gusta decir. Puede que nuestro mundo no sea conforme con la manera de la naturaleza, pero se desarrolló *orgánicamente* de conformidad con nuestra consciencia, que nos situó en una prominencia elevada sobre la Creación. La cosa entera cobró vida por su cuenta, y nada va a detenerla en un futuro cercano. No podemos empezar de nuevo ni volver atrás. No podemos someter a votación ningún cambio importante. Y ningún chiflado melancólico va a difamar nuestra catástrofe. El universo fue creado por el Creador, maldita sea. Vivimos en un país que amamos y que nos ama. Tenemos familias y amigos y trabajos que hacen que todo valga la pena. Somos alguien, no un hatajo de nadies sin nombres ni números ni planes de jubilación. Nada de esto va a ser replanteado por un criminal mental que pretende que el mundo no es

pluscuamperfecto y nunca lo será. Puede que nuestras vidas no sean perfectas —eso nos negaría un futuro mejor por el que luchar—, pero si esta farsa es lo bastante buena para nosotros también debería serlo para ti. De modo que si no puedes arreglar tu mente, intenta largarte. No encontrarás ningún sitio adonde ir ni nadie que te acoja. Sólo encontrarás la misma trampa de siempre por todo el mundo. Relájate o déjanos en paz. Nunca conseguirás que renunciemos a nuestras esperanzas. Nunca conseguirás que despertemos de nuestros sueños. No somos seres contradictorios cuya pervivencia sólo empeora su grave situación como mutantes que encarnan la lógica retorcida de una paradoja. Ese tipo de opiniones nunca serán admitidas por las instituciones de la autoridad ni por la media de la humanidad. Para hablar en plata, sean cuales sean las ideas que pueda albergar tu cerebro químicamente desequilibrado son nulas, espurias o cualquier otro término despectivo que te queramos endosar a ti, que eres sólo «una de esas personas». De modo que empieza a pensar que te sientes suficientemente bien durante el tiempo suficiente, deja de quejarte y vuelve a la formación. Si no eres tan fuerte como Sansón —ese inútil suicida y matarife de filisteos—, entonces ponte ciego y vuelve a la trampa. Mantén bien surtido tu botiquín y tu mueble bar, como hacemos los demás. Ven y únete a la fiesta. Los pesimistas o depresivos no están invitados. ¿Crees que somos idiotas? Lo sabemos todo sobre esas quejas tuyas. La diferencia es que tenemos suficiente sensatez y nos sentimos suficientemente bien durante el tiempo suficiente para no hablar de ellas. No gastes la pólvora en salvas y bloquea tu cerebro. Nuestro lema es: «Arriba la Conspiración y abajo la Consciencia».

Desilusión —————

Hostil a toda idea sombría, la humanidad se ha entrenado para ingerir cantidades cada vez, mayores de desilusión y metabolizarlas sin daño alguno para su organismo. Mediante el autodominio que enseña la autosugestión consciente, o mediante lo que sea, el Génesis bíblico y todas las demás fábulas del origen han sido reducidos sin problemas a precursores míticos de la teoría del Big Bang y el caldo primigenio. Panteón tras panteón han sido minimizados hasta convertirse en «cosas en las que la gente solía creer». Y las súplicas a lo Divino sólo se murmuran ya en las tiendas de los curanderos o en las mentes de los desesperados.

La única coacción contra la desilusión es la siguiente: debe arrastrarse tan sigilosamente que casi nadie pueda advertir su movimiento. A quien intente acelerar el avance de la desilusión le reprenderán y le mandarán castigado al rincón, al menos en las naciones del mundo libre donde la Iglesia y el Estado ya no tienen suficiente poder para matar o torturar a los disidentes. Un signo del progreso, dirán algunos. Pero el hecho de que las mentes renegadas se toleren a disgusto no debe inducirnos a felicitarnos prematuramente. El paso al que nuestra raza camina hacia la desilusión es

geológicamente lento, y la humanidad puede estar bien segura de que morirá por causas naturales o por un «acto de Dios» antes de acercarse mucho a ese día beatífico en el que podría exclamar con una sola voz: «Basta de este error de la vida consciente. No seguiremos legándolo a esos nonatos inocentes».

En “El último Mesías”, Zapffe conjetura que con el paso de las generaciones serán cada vez más pródigos los medios que utilice la humanidad para ocultarse a sí misma sus desilusiones: más estúpido e ilusorio su aislamiento de las realidades de la existencia; más groseras y embrutecedoras sus formas de distraerse de lo alarmante y lo horrendo; más torpes y disparatados sus anclajes en la irrealidad; y más crueles, mordaces consigo misma y alejadas de la vida sus sublimaciones en el arte. Esta evolución no nos hará más paradójicos en nuestro ser, pero podría hacer menos efectivas y más aberrantes todas las manifestaciones de nuestra naturaleza paradójica. Hablando con el lenguaje de su época y la nuestra, Zapffe escribe en “El último Mesías” sobre nuestro creciente «*desempleo espiritual*».

La ausencia de actividad espiritual de base natural (biológica) se revela, por ejemplo, en el recurso generalizado a la *distracción* (espectáculos, deportes, radio: el «ritmo de los tiempos»). Las condiciones para el anclaje no son tan favorables: el juicio crítico agrieta todos los sistemas colectivos y heredados de anclaje, y la ansiedad, el asco, la confusión, la desesperación se filtran por las grietas («cadáveres en el armario»). El comunismo y el psicoanálisis, aunque no se puedan comparar en otros sentidos, intentan ambos (pues el comunismo también tiene un reflejo espiritual) variar por nuevos medios la vieja vía de escape, aplicando respectivamente la violencia y la astucia para hacer a los humanos biológicamente aptos mediante la oclusión de su excedente crítico de cognición. La idea, en ambos casos, resulta siniestramente lógica. Pero tampoco puede aportar una solución final. Aunque una degeneración deliberada hacia un nadir más viable podría sin duda salvar a la especie a corto plazo, por su propia naturaleza no podrá encontrar paz en semejante renuncia, o de hecho encontrar paz en modo alguno…

Si continuamos estas consideraciones hasta su amargo final, no hay duda de la conclusión. Mientras la humanidad mantenga temerariamente su fatídica ilusión de estar biológicamente destinada al triunfo, nada esencial cambiará. A medida que la población aumente y la atmósfera espiritual se espese, las técnicas de protección tendrán que asumir un carácter cada vez más brutal.

Más que un visionario o un profeta, Zapffe era un analista del desastre, y su pesimismo tiene a todas luces *los pies en la tierra*.

Presurizados ——————

El escritor rumano y francés de adopción E. M. Cioran contaba entre sus mayores

logros el haberse liberado del hábito de fumar cigarrillos y el hecho de que nunca había sido padre. Nada en el expediente de Cioran le haría a uno pensar que alguna vez sintió la tentación de tener niños. Su observación era una burla de la gente cuya fecundidad había inflado un mundo que él hubiera preferido ver reducido a cenizas. Maestro del pesimismo, Cioran publicó varios volúmenes de ensayos y aforismos filosóficos que atacaban lo que consideraba la inexcusable cutrería de toda la creación. Sus obras incluyen un amplio surtido de exabruptos citables, cualquiera de los cuales podría servir como sinopsis de su convicción de que la existencia humana fue una mala pasada que nos jugó el universo. «La vida», escribió, «es una rebelión en el seno de lo inorgánico, un vuelo trágico de lo inerte: la vida es materia animada y, hay que decirlo, arruinada por el dolor».

Quienes creen que tienen libre albedrío, es decir, todo el mundo, también se creen libres para tener una opinión sobre cualquier asunto que se les plantee. Son como esos «creyentes en cualquier cosa» ya mencionados que pueden tener una opinión sobre cualquier cosa que crean que es verdad. Como sabemos, la principal opinión que ha regido en todas las épocas y lugares es que hay una razón segura para la pervivencia de la especie humana. Esta opinión es tan dominante que habitualmente se supone que es un hecho en vez de una opinión. En *Reason's Grief: An Essay on Tragedy and Value* [La pesadumbre de la razón: un ensayo sobre la tragedia y el valor] (2006), George H. Harris formula esta opinión de un modo muy conmovedor: «Aunque podamos… admitir que la existencia del sufrimiento humano y animal es de suyo una tragedia, sería una tragedia todavía mayor acabar con todo ello. ¿Cómo podemos justificar este sentimiento trágico, el sentimiento de que algo se perdería con esta terminación?» Que sería una tragedia mayor acabar con todo el sufrimiento animal y humano que dejar que continúe es una opinión presentada como un hecho. Aun admitiendo que «algo se perdería con esta terminación», queda por demostrar si sería mejor o no prescindir de ese «algo» que mantenerlo. Y que esta terminación nos inspira un sentimiento trágico que necesitamos justificar es también una opinión de Harris, que él mismo, con apabullante franqueza, reconoce que está reservada a quienes tienen la suerte de vivir vidas que creen dignas de ser vividas; para los demás sería válida la que llama la «opción apocalíptica».

Nada respalda de forma definitiva la opinión de que la humanidad debería seguir existiendo, del mismo modo que nada respalda de forma definitiva la opinión de que la humanidad debería dejar de existir. En lugar de razones universalmente convincentes a este respecto, o al menos ideas sensatas, lo que hay es presión. Así, quienes mantienen la opinión de que la especie humana debería extinguirse están presionados por la mala opinión de casi todos los demás para que se condenen a sí mismos por el error de tener esa opinión. A fin de cuentas, la opinión de los antinatalistas no se considera digna de alabanza en este mundo, y los antinatalistas son conscientes de este hecho. Por el contrario, los pronatalistas no son en absoluto

conscientes de que su opinión de que la procreación es algo bueno tampoco es digna de alabanza.

Opinión: no hay incentivos dignos de alabanza para reproducirse. Para los pronatalistas, los niños son sólo un medio para un fin, y ninguno de esos fines es digno de alabanza. Son los fines de la gente que ya existe, una condición que les predispone automáticamente a favor de la existencia. Pero incluso aunque esta gente piense que estar vivo está bien, no les es difícil encontrar razones que expliquen por qué en algunos casos sería mejor no estarlo. Sólo pueden confiar en que sus niños no serán uno de esos casos, por su propio bien además de por el bien de sus retoños. Para tener un incentivo digno de alabanza para engendrar un niño, uno tendría que demostrar primero que ese niño es un fin en sí mismo, lo que nadie puede demostrar sobre nada, y menos aún sobre algo que todavía no existe. Puedes *argumentar*, por supuesto, que un niño es un fin en sí mismo y que es un bien en sí. Y puedes seguir argumentándolo hasta que el niño acabe muriendo de viejo o de una enfermedad o en un accidente de tráfico. Pero no puedes argumentar que alguien llegue a un fin que es un bien en sí. Sólo puedes aceptar que algún día él o ella llegarán a un fin que es un fin en sí mismo, lo que, como la gente dice a veces, quizá sea lo mejor.

En lugar de proponer argumentos a favor o en contra, se ejerce presión sobre los futuros padres para que sean de la opinión de que existe realmente una plétora de incentivos dignos de alabanza para hacer más seres como nosotros. La presión a que se ven sometidos, al margen de la biología, adopta la forma de la buena opinión de los demás que quieren que piensen, como piensan ellos mismos, que tienen razón en tener la opinión de que la procreación es algo bueno. Algunos pueden resistir esta presión, pero no les alabarán abiertamente por ello, aunque pueden recibir una dispensa si parece probable que el producto de su unión será defectuoso.

Entre los incentivos para reproducirse menos dignos de alabanza figuran las quimeras de posteridad de los padres, esa compulsión egoísta de enviar emisarios al futuro que certificarán que sus hacedores vivieron antaño y viven todavía, aunque sólo sea en fotos y películas caseras. Rivalizando como incentivo aún menos digno de alabanza está la perspectiva a veces irresistible de sentirse orgulloso de los propios hijos como bienes de consumo, dijes o pasadores de corbata, accesorios personales que pueden lucirse por la calle. Pero la presión primordial para procrear es esta: para integrarse formalmente en la sociedad, uno debe ofrecerle un sacrificio de sangre. Como arguye David Benatar en *Better Never to Have Been*, todos los procreadores tienen las manos manchadas de sangre, moral y éticamente hablando.

Naturalmente, el tipo medio de padres es capaz de concebir incentivos menos censurables, pero tampoco dignos de alabanza, para reproducirse. Entre ellos está la urgencia de adelantarse al reloj biológico o abandonar toda esperanza de disfrutar de los goces legendarios del rol parental; el deseo de dar solidez a una relación marital; el afán de complacer a sus padres dándoles nietos; la necesidad de una póliza de seguros que los hijos probablemente se sentirán obligados a pagar cuando sus

progenitores lleguen a una edad avanzada; la represión de un sentimiento de culpa o egoísmo por no haber cumplido su deber como seres humanos; y la supresión de ese patetismo que se asocia con quien no tiene hijos[26].

Esos son algunos de los incentivos indignos de alabanza de los aspirantes a fertilizar el futuro. Y todos son presiones de uno u otro tipo. Estas presiones se acumulan en la gente a lo largo de toda su vida y claman por ser aliviadas, del mismo modo que nuestros intestinos claman por ser aliviados para evitar el malestar de una oclusión intestinal. ¿Y quién, si puede evitarlo, desea sentir el malestar de una oclusión intestinal? De modo que defecamos para aliviar esta presión. De forma similar, hay no poca gente que hace jardines porque no puede resistir la presión de no hacer un jardín. Otros se suicidan porque no pueden resistir la presión que se acumula en ellos de matar a alguien, ya sea una persona que conocen o un desconocido de paso. Y así sucesivamente. Nuestra vida entera consiste en presiones para defecar tanto en sentido metafórico como real. Aliviar estas presiones puede tener mayores o menores consecuencias en la trama de nuestras vidas. Pero todas son presiones defecatorias de algún tipo. A determinada edad se felicita a los niños por defecar de la manera aprobada. Más tarde, los otros dejan de felicitarnos por este logro y nuestras defecaciones pasan a ser asunto nuestro, aunque podamos seguir felicitándonos por ellas. Pero las presiones siguen influyendo en nuestras vidas, entre ellas las presiones para que tengamos unas opiniones en lugar de otras, y el alivio correcto de estas presiones esencialmente defecatorias puede suscitar una vez más felicitaciones, elogios y hurras de todo tipo.

Semejante en esto a las demás especies de este planeta, la raza humana florece mientras puede, incluso aunque no haya un incentivo digno de alabanza para hacerlo. Sin embargo, no podemos descartar la posibilidad de que con el paso de cientos de miles de años alcancemos la inmortalidad, o algo muy parecido, lo que obviaría nuestra función como siervos de nuestra especie cuyos intereses primordiales son sobrevivir y reproducirnos. Imaginemos también que en esta fase lejana de la evolución humana hayamos resuelto plenamente todas las cuestiones materiales del universo: su comienzo, su fin y su entero funcionamiento. Tras alcanzar este ápice intelectual, sólo necesitaremos apartar de nuestros pensamientos una única pregunta, a la que no se puede dar ninguna respuesta positiva en términos materiales ni metafísicos. La pregunta adopta diversas formas. Ya hemos investigado una de esas formas: "¿De qué sirve existir?" Herman Tønnessen, en su ensayo «Happiness is for the Pigs: Philosophy versus Psychotherapy» [La felicidad es para los cerdos: filosofía contra psicoterapia] *[Journal of existentialism*, 1967), cita otra forma de la pregunta: «¿Qué sentido tiene todo?» Luego explica el contexto y la importancia de la pregunta:

> Mitia (en *Los hermanos Karamázov*) sentía que aunque la pregunta pudiera ser absurda y sin sentido, tenía que preguntar justo eso, y tenía que preguntarlo

> justo de ese modo. A Sócrates le gustaba repetir que una vida sin reflexión no es digna del hombre. Y Aristóteles consideraba que la meta «adecuada» y el límite «adecuado» del hombre es el ejercicio cabal de las facultades que son exclusivamente humanas. Es un lugar común que los hombres, a diferencia de los demás organismos vivos, no están dotados de mecanismos intrínsecos para el mantenimiento automático de su existencia. El hombre perecería al instante si tuviera que responder a su entorno exclusivamente mediante formas de comportamiento no aprendidas sino biológicamente heredadas. Para sobrevivir, el ser humano debe descubrir cómo funcionan las cosas a su alrededor y *dentro de él*. Y el lugar que ocupa en el esquema actual de la creación orgánica es la consecuencia de haber aprendido a aprovechar sus capacidades intelectuales para hacer esos descubrimientos. Por consiguiente, más humano que cualquier otro anhelo humano es la búsqueda de una visión *total* de la función —o malfunción— del hombre en el universo, su posible lugar e importancia en el *esquema cósmico más amplio concebible*. Dicho de otro modo, es el intento de responder, o al menos formular, cualquiera de las preguntas implícitas en el gemido agónico de la desesperación ontológica: *¿Qué sentido tiene todo?* Esto puede resultar biológicamente perjudicial e incluso fatal para el hombre. La honradez intelectual y sus elevadas exigencias espirituales de orden y significado pueden llevar al hombre a sentir la más profunda aversión por la vida y reclamar, como quiso expresarlo un existencialista, «un *no* a este carnaval salvaje, banal, grotesco y repugnante en el cementerio del mundo». (Subrayados en el original.)

La cita al final de este fragmento del ensayo de Tønnessen está sacada de *Sobre lo trágico* de Zapffe. Aunque Tønnessen cree que la «honradez intelectual» debe conducir a la «desesperación ontológica», a la postre prefiere vivir la vida heroica de un clarividente desesperado del pesimismo —al estilo existencial de Miguel de Unamuno, Albert Camus, William Brashear, Joshua Foa Dienstag y otros— a revolcarse en la felicidad auto-engañosa de un cerdo humano. En principio parece haber una línea divisoria moral entre la actitud del desesperado y la del cerdo; en la práctica no la hay. Ambos tienen ganas de sobrevivir en un mundo MALIGNAMENTE INÚTIL. Y la supervivencia es para los cerdos.

Preguntad al Profesor Nadie qué conclusión lógica extrema cabe inferir del estado de nuestras vidas. Inclinándose nuevamente hacia la estridencia, esto es lo que tiene que decir al respecto en “Pesimismo y horror sobrenatural - Segunda disertación”.

> Cuerpos muertos que caminan por la noche, cuerpos vivos súbitamente poseídos por nuevos amos y aspiraciones mortíferas, cuerpos sin forma sensible, y un cuerpo de leyes antinaturales con arreglo a las cuales se imponen torturas y ejecuciones: unos pocos ejemplos de la lógica del horror sobrenatural. Es una lógica basada en el

miedo, una lógica cuyo único principio enuncia: «Existencia igual a pesadilla». A menos que la vida sea un sueño, nada tiene sentido. Como realidad es un fracaso estrepitoso. Unos pocos ejemplos más: un alma cándida pilla a la noche de mal humor y tiene que pagar un precio espantoso; otro abre una puerta por error, ve algo que no debería haber visto y sufre las consecuencias; otro más va andando por una calle desconocida… y *se pierde* para siempre.

Que todos merecemos ser castigados por el horror es tan desconcertante como innegable. Ser cómplice, aunque sea involuntario, de una irrealidad irracional es causa suficiente para las condenas más duras. Pero nos han entrenado tan bien para aceptar el «orden» de un mundo irreal que no nos rebelamos contra él. ¿Cómo podríamos? Cuando el dolor y el placer forman una alianza corrupta contra nosotros, el paraíso y el infierno son meramente secciones diferentes de la misma burocracia monstruosa. Y entre estos dos polos existe todo lo que conocemos o podemos conocer. Ni siquiera es posible imaginar una utopía, terrenal o no, que pueda resistir los embates de la crítica más moderada. Pero hay que tener en cuenta el hecho espeluznante de que vivimos en un mundo que *gira*. Tras considerar esta verdad, nada debería cogernos por sorpresa.

Sin embargo, en raras ocasiones conseguimos superar la desesperanza o la veleidad y nos amotinamos para exigir vivir en un mundo real, que esté al menos episódicamente ordenado en provecho nuestro. Pero quizá sea sólo un demonio de algún tipo quien nos incita a esta vana insubordinación para agravar más aún nuestra condición en el seno de lo irreal. Al fin y al cabo, ¿no es asombroso que se nos permita ser a la vez testigos y víctimas de la pompa sepulcral del tejido que se deteriora? Una sola cosa sabemos que es real: el horror. Es tan real, de hecho, que no podemos estar seguros de que no podría existir sin nosotros. Sí, necesita nuestra imaginación y nuestra consciencia, pero no pide ni necesita nuestro consentimiento para utilizarlas. En realidad, el horror actúa con completa autonomía. Generando estragos ontológicos, es la espuma mefítica sobre la que nuestras vidas simplemente flotan. Y finalmente debemos aceptarlo: el horror es más real que nosotros.

AUTOPSIA DE UNA MARIONETA: UNA ANATOMÍA DE LO SOBRENATURAL

Atmósfera —————

Tuvieron que pasar miles de millones de años tras la formación de la tierra para que su atmósfera se volviera… atmosférica. Esta transición sólo pudo ocurrir con el debut de la consciencia, madre de todos los horrores y matriz de la atmósfera. Con nuestros cuerpos empantanados en la inmundicia de este mundo, nuestra nueva facultad instigó la génesis de otros mundos, ontologías invisibles que se filtraban a través de las apariencias. Ahora podíamos sentir la presencia de cosas fuera del alcance de nuestros sentidos físicos. La circunferencia de nuestros miedos se dilató con nuevas expansiones de la consciencia. Oculto bajo la atmósfera parecía haber otro lado del reino del ser que conocíamos, o creíamos conocer. Al ver sombras en la luna y oír el susurro de las hojas azotadas por el viento, nuestros antepasados impregnaban estas vistas y sonidos con imaginaciones y aprensiones. La atmósfera había llegado al fin, anunciando el horror y cobrando sustancia del horror. Sin esta alianza no se hubieran podido contar los primeros cuentos de horror.

A medida que el cuento de horror maduraba y se diversificaba, también lo hacían las cualidades de su atmósfera, sobre todo entre los grandes nombres de este género literario. Para estos escritores, la atmósfera de sus obras es tan única como una firma o una huella digital. Es el índice de una consciencia identificable que se ha fraguado con una amalgama de sensaciones, recuerdos, emociones y todo lo demás que hace a los individuos lo que son y predetermina lo que expresarán como artistas. Así ocurre con Lovecraft, que en una carta de 1935 a Catherine L. Moore hizo estas observaciones sobre el relato fantástico:

> Para ser auténtico arte, debe constituir básicamente *la cristalización o simbolización de un estado emocional definido, no* un intento de describir *hechos*, porque los «hechos» en cuestión son por supuesto en buena medida ficticios e imposibles. Estos hechos deberían figurar de *manera secundaria*: la *atmósfera* va en primer lugar. Todo arte verdadero debe estar relacionado de algún modo con la *verdad* y en el caso del arte fantástico el énfasis debe ponerse en el único factor que representa la verdad: desde luego no los hechos (!!!), sino el *estado emocional de intensa e infructuosa aspiración humana tipificado por la supuesta anulación de las leyes cósmicas y la supuesta trascendencia a la experiencia humana posible*. (Subrayados de Lovecraft.)

Las obras en las que Lovecraft puso en práctica con más éxito sus teorías sobre la atmósfera son paradigmas de la literatura fantástica (o de horror sobrenatural). Sin

embargo, él consideraba que había fracasado en su intento de poner por escrito lo que tenía en la cabeza, y hasta el final de su vida se esforzó por hacer lo que ningún otro escritor de horror había hecho antes que él ni hará nunca: desnudar su consciencia en un artificio. Con la importancia que daba a la atmósfera, Lovecraft mostró el camino para un análisis de este elemento en la literatura de horror y, por extensión, para una evaluación del género en su conjunto. Además de propiciar con su uso personal de la atmósfera la sensación de que las leyes cósmicas quedan anuladas y la experiencia humana trascendida, también definió el cometido general de la atmósfera en los relatos de horror: dar consistencia (emoción) a un mundo imaginado en el que podemos al menos fingir escapar de nuestra mera humanidad y entrar en espacios donde el ser humano no tiene cabida y muere para sí llorando o gritando o espantado ante el horror de la existencia. De ahí la paradoja de consumir horror como una actividad escapista.

El secreto de la atmósfera en el horror sobrenatural es de lo más simple. Mencionado ya en el primer párrafo de este capítulo, se repite aquí de forma categórica: la atmósfera la crea cualquier cosa que sugiera una situación ominosa más allá de lo que perciben nuestros sentidos y pueden comprender plenamente nuestras mentes. Es el rasgo distintivo del pesimismo que Schopenhauer puso de manifiesto: que entre los bastidores de la vida existe algo pernicioso que convierte nuestro mundo en una pesadilla. Ese algo, esa situación ominosa más allá de lo que perciben nuestros sentidos y pueden comprender nuestras mentes, se ha discutido anteriormente en relación con “Los sauces” de Blackwood. En este relato, Blackwood tuvo cuidado de no disipar con detalles explicativos la atmósfera que había creado. Lovecraft admiraba esta obra por su evocación de «presencias sin nombre» que permanecen innombradas pero se sienten poderosamente. No es esta una norma que el propio Lovecraft siguiera a menudo, como muestran especialmente sus últimos relatos. En obras como “El horror de Dunwich” y *En las montañas de la locura*, Lovecraft detalla y analiza y, a diferencia de Blackwood en “Los sauces”, *nombra* las monstruosidades que están en el centro de estas historias. Sin embargo, en la ficción de Lovecraft hay siempre imágenes e ideas inigualables que calan en el lector e infunden una sensación de horrores desconocidos que sobrepasan los que se han dado a conocer.

Desde la perspectiva de la atmósfera, la literatura de horror sólo se remonta hasta las novelas de Ann Radcliffe, que contienen suficiente emoción visionaria como para compensar sus argumentos de novelita rosa subida de tono. El genio de Radcliffe consistió en convertir el gusto por lo pintoresco en los paisajes naturales, que era la última moda en el siglo XVIII, en uno que hacía énfasis en el espanto sublime como estética. Sus obras son célebres por las descripciones que incluyen de paisajes con montañas de altura intimidante, valles vastos y profundos, y crepúsculos

melancólicos. A continuación citamos la de un panorama de este tipo que surge ante los ojos de Emily St. Aubert, la heroína de la novela más popular de Radcliffe, *Los misterios de Udolfo* (1794). En esta escena, Montoni, el malvado de la historia, conduce a su casa a Emily y su tía. (Tolerad por favor algunas largas citas más, tomadas de una larga novela en la que Radcliffe entretenía a sus lectores por extenso y a menudo con cabalgadas en carruajes de caballos sublimemente emocionantes.)

Según concluía el día, el camino se orientaba hacia un valle profundo. Estaba rodeado por montañas cuyas pendientes parecían ser inaccesibles. Hacia el este se abría el paisaje que exhibía a los Apeninos en sus más oscuros horrores, y la larga perspectiva de las cumbres, elevándose una sobre otra, mostraba una imagen de grandeza que Emily no había contemplado nunca. El sol se acababa de ocultar tras las montañas por las que descendían, cuyas alargadas sombras se extendían por el valle, pero sus rayos, asomando entre los riscos, tocaban con un tono amarillo las copas de los bosques que se extendían por el lado opuesto y en total esplendor sobre las torres y almenas de un castillo que asomaba sus extensas murallas por el borde del precipicio que había sobre ellos. El esplendor de todos estos aspectos iluminados se engrandecía con las sombras que envolvían el valle.

—Ahí —dijo Montoni, hablando por primera vez después de varias horas— está Udolfo.

La primera visión de Udolfo que tiene Emily suscita el mismo tipo de sensación inquietante que le inspiran en la naturaleza los efectos combinados de gigantismo ominoso y esplendor sobrecogedor.

Emily echó una mirada melancólica al castillo y comprendió que era el de Montoni. Aunque estaba iluminado por la puesta del sol, la grandeza gótica de su arquitectura y sus muros de piedra gris oscura le daban un aspecto sublime y sombrío. Según miraba, la luz se desvaneció de sus muros, dejando un tono púrpura, que se hizo cada vez más oscuro con el fino vapor que despedía la montaña, mientras las almenas seguían diciendo de su esplendor. De ellas también desaparecieron los rayos y todo el edificio se vio envuelto en la sombra solemne de la tarde. Silencio, soledad y sublimidad parecían ser los soberanos del paisaje, desafiando a todos los que se atrevieran a invadir su reino solitario. Según se oscurecía el crepúsculo, su silueta se hizo más tenebrosa, y Emily continuó mirando hasta que sólo pudo divisar las torres que asomaban por encima de los árboles, bajo cuya espesa sombra los carruajes empezaron a subir.

La extensión y oscuridad de aquellos altos muros despertaron imágenes terroríficas en su mente, y casi esperaba ver a un grupo de bandidos asomando entre los árboles. Los carruajes rebasaron por fin la enorme roca y poco después alcanzaron las puertas del castillo, donde el tono bajo de la campana de llamada, que fue tañida para informar de su llegada, aumentó las temerosas emociones que dominaban a

Emily. Mientras esperaban que el sirviente abriera las puertas, miró ansiosamente el edificio, pero la oscuridad reinante no le permitió distinguir mucho más de esa parte de su trazado, salvo saber que era grande, viejo y triste. Por lo que vio, pudo juzgar su carácter de fortaleza y su extensión. La puerta de entrada que estaba ante ella, que conducía a los patios, era de un tamaño gigantesco y estaba defendida por dos torres circulares, coronadas por torretas almenadas, donde en lugar de estandartes había musgo y plantas silvestres que habían echado raíces en los bordes de la piedra y parecían suspirar, movidos por la brisa, en la desolación que les rodeaba. Las torres estaban unidas por una cortina, también almenada, bajo la cual aparecía el centro de arco de un gigantesco pórtico, que sobremontaba las puertas; desde éste, los muros se extendían a las otras torres, sobre el precipicio, cuya escalonada silueta, que se extendía hacia el oeste, hablaba de las tragedias de la guerra. Más allá todo se perdía en la oscuridad de la noche [trad. de C. J. Costas Solano].

Las horrendas vicisitudes de la estancia de Emiliy en Udolfo agigantan más aún el mundo emotivo y densamente atmosférico en el que está inmersa. Para hacer avanzar la trama de sus narraciones esencialmente románticas, Radcliffe encerraba a sus heroínas en castillos tan enormes y sombríos que sus mazmorras parecían tener mazmorras y sus torres parecían hacer brotar otras torres imaginarias hasta el infinito. En estos escenarios colosales, las jóvenes de Radcliffe son aterrorizadas por hombres de naturaleza malvada. También son aterrorizadas por simulacros de lo sobrenatural que según se revela después tienen un origen natural. Finalmente son rescatadas por sus amados y, cabe suponer, viven después felices y contentas sin sufrir secuela alguna por sus traumáticas experiencias.

Algunos censores y críticos desaprueban la racionalización a posteriori de Radcliffe de lo que parecían ser al principio descripciones de eventos sobrenaturales genuinos, lo que para ellos disipa buena parte de la atmósfera terrorífica que se había esforzado tan diligentemente por crear. Se quejan de que, si no hubiera dado una explicación natural, sus protagonistas hubieran tenido que mirar de frente un horror sobrenatural que desafía el concepto que uno tiene de la realidad, en lugar del horror menor de tener que casarse con un hombre de mal genio. Así pues, puede parecer paradójico que consideremos aquí a Radcliffe como la precursora de la atmósfera sobrenatural cuando en sus historias no ocurren sucesos sobrenaturales. La solución de esta paradoja se aborda más abajo en el apartado *Sobrenaturalismo* del presente capítulo. De momento escuchemos lo que tiene que decir Lovecraft sobre Radcliffe como una autora cuyas obras «renovaron y elevaron el nivel en lo concerniente a la creación de una atmósfera macabra y que infunda miedo, pese a su irritante costumbre de destruir sus propios fantasmas al final con penosas explicaciones materialistas».

A los conocidos atavíos góticos de sus predecesores, Mrs. Radcliffe añadió

un genuino sentido de lo sobrenatural, tanto en los escenarios como en los incidentes, que raya en la genialidad; cada pormenor de la ambientación y de la intriga contribuye artísticamente a crear la impresión de horror ilimitado que ella quería transmitir. Unos pocos detalles siniestros, como un rastro de sangre en las escaleras del castillo, un gemido procedente de un sótano apartado, o un misterioso cántico en un bosque durante la noche, pueden evocar con ella las más intensas imágenes de horror inminente, rebasando con mucho las extravagantes y arduas elaboraciones de otros cultivadores del género. Y estas imágenes no son menos eficaces porque se justifiquen hacia el final de la novela. (*El horror sobrenatural en la literatura*, 1927; revisado 1933-35) [trad. De J. A. Molina Foix].

La única decepción real de las novelas de Radcliffe es que no cumpliera las amenazas de muerte a sus personajes principales matándolos de verdad, lo que, considerando en conjunto sus novelas, consume parte de su montaje atmosférico con el sol resplandeciente de un final feliz. Pero dejar muertos a sus héroes o heroínas al final de una de sus historias hubiera violado las convenciones del género de la novela gótica en cuyo marco escribía. Y eso hubiera sido verdaderamente una mancha en su expediente como experta narradora. Atmosféricamente, la propia muerte no se había añadido aún como elemento para concentrar el efecto de un relato de horror.

La siguiente innovación en materia atmosférica empezó con Poe a comienzos del siglo XIX. Poe estaba familiarizado con las obras de Radcliffe, que allanaron el terreno del género gótico y consiguieron grandes ventas. Posiblemente como reacción a Radcliffe, puso boca abajo su mundo de emociones pintorescas y salvación en “El hundimiento de la casa Usher”. La historia comienza al anochecer cuando su narrador se acerca a caballo a una mansión apartada a la orilla de un estanque pantanoso y de aspecto pútrido. Aunque al principio pueda parecer que la casa Usher rezuma una encantadora atmósfera gótica, el narrador se toma la molestia de explicar que esto no es así. El ruinoso caserón, que tiene una grieta profunda a lo largo de su fachada, no es sublimemente desolado a la manera de los castillos en ruinas de las novelas de Radcliffe. Es más bien un locus de indómita desesperación. Así es como vemos la heredad de Usher a través de los ojos del personaje que ha venido a visitar la vieja casa solariega:

No sé cómo ocurrió, pero a la primera ojeada sobre el edificio una sensación de insufrible tristeza invadió mi espíritu. Digo insufrible, pues aquel sentimiento no lo mitigaba esa emoción semiagradable, por poética, con que acoge por lo general el ánimo la severidad de las naturales imágenes de la desolación o de lo terrible. Contemplé la escena que ante mí tenía —la simple casa, el sencillo paisaje característico de la heredad, los desnudos muros, las ventanas —ojos vacíos—, algunas hileras de juncos y unos cuantos troncos de

> árboles agostados— con una fuerte depresión de ánimo sólo comparable, como sensación terrena, al ensueño posterior del fumador de opio, a la amarga vuelta a la existencia cotidiana, al atroz descorrerse del velo. Era una sensación glacial, un abatimiento, una náusea del corazón, una irremediable tristeza mental que ningún estímulo de la imaginación podía impulsar a lo sublime. ¿Qué era aquello —me detuve a pensar—, qué era aquello que así me desalentaba al contemplar la casa Usher? Misterio de todo punto insoluble, y no podía luchar contra las sombrías visiones que sobre mí se amontonaban mientras reflexionaba. Me vi forzado a recurrir a la insatisfactoria conclusión de que existen, fuera de toda duda, combinaciones simplísimas de objetos naturales que tienen el poder de afectarnos así, mientras el análisis de este poder se halla aún entre consideraciones alejadas de nuestro alcance. Era posible —pensé— que una simple disposición diferente de los detalles de la escena, de los pormenores del cuadro bastase para modificar, para anular quizá, su poder de impresión dolorosa; y obrando conforme a esa idea guié mi caballo hasta la escarpada orilla de un negro y fantástico estanque que extendía su tranquilo brillo hasta la mansión; pero, con un estremecimiento aún más aterrador que antes, contemplé fijamente las imágenes reflejadas e invertidas de los juncos grises, de los espectrales troncos lívidos y de las vacías ventanas como ojos [trad. de M. Armiño].

Por mucho que el narrador intente deleitarse en lugar de abatirse por la atmósfera de la casa y sus jardines abandonados, no lo consigue. Por el tono de este comienzo, el lector puede esperarse un desenlace sin salvación. La atmósfera que Poe creó en la introducción de su mejor cuento es genuinamente atmosférica porque augura un destino aciago, lo que sólo puede significar una cosa: la muerte. Y en “El hundimiento de la casa Usher” ese es el destino de Roderick y Madeline, los hermanos que son los últimos de su familia en ocupar el domicilio hereditario. Además, el estado precario de la casa empeora hasta el punto de que la propia estructura empieza a ceder. Para espesar este clima funesto, la luz de una luna de color rojo sangre brilla a través de una grieta creciente en la mampostería de la morada de los Usher a medida que se hunde piedra a piedra bajo la superficie inmóvil del pernicioso estanque. Anteriormente el narrador nos ha hablado de la identidad que las gentes del lugar perciben entre la casa Usher y sus habitantes. De forma admirable, el cuento de Poe culmina con la extinción de ambos. Con esta conclusión, el pintoresco mundo gótico de Radcliffe se ve suplantado por una atmósfera que brota a raudales de la muerte: la situación más ominosa que debemos afrontar.

En sus relatos, Poe creó un mundo que es enteramente maligno, desolado y maldito. Estas cualidades dan consistencia a su mundo imaginario. Y no se puede escapar de este mundo, sólo caer en él. La forma en que Poe encierra al lector en un entorno sin salida distingue sus obras de las de escritores anteriores como Radcliffe.

Sus personajes no nos llevan de un sitio a otro contemplando el paisaje. Están en el interior de un mundo que no tiene exterior: ningún lugar bien cartografiado del que uno pueda venir y ninguno al que uno pueda ir. El lector de Poe nunca tiene la sensación de que exista algo fuera del marco de sus narraciones. Lo que sugieren es que lo único que hay más allá de lo que pueden percibir nuestros sentidos y comprender plenamente nuestras mentes es la negrura, la nada. Lo mismo ocurre en la más atmosférica de las experiencias que todos conocemos: los sueños.

Cuando sueñas, no sientes que exista algo que no esté en tu entorno inmediato. En un sueño no puedes estar en ningún sitio que no sea el sitio en que ya estás. Además del aprisionamiento psicológico de los sueños, también está su extrañeza fundamental, y Poe era un experto en insinuar este fenómeno en sus relatos. Leer "El hundimiento de la casa Usher" es como tener un sueño lúcido: sabemos que todo lo que vemos es irreal, pero todo ello tiene paradójicamente una realidad más intensa. Despertar de un sueño así es verte despojado de tu libertad y volver a una encarnación onerosa donde la consciencia es una tragedia y no puedes salir ileso de una atmósfera de muerte. Sólo puedes morir.

Fue casi un siglo después de la publicación en 1839 de "El hundimiento de la casa Usher" cuando Lovecraft dio un paso de gigante en el arte de lo atmosférico con "La llamada de Cthulhu". Por muy conocidas que resulten para los lectores de literatura de horror, tenemos que transcribir aquí las frases introductorias de este relato.

> A mi parecer, no hay nada más misericordioso en el mundo que la incapacidad del cerebro humano de correlacionar todos sus contenidos. Vivimos en una plácida isla de ignorancia en medio de mares negros e infinitos, pero no fue concebido que debiéramos llegar muy lejos. Hasta el momento las ciencias, cada una orientada en su propia dirección, nos han causado poco daño; pero algún día, la reconstrucción de conocimientos dispersos nos dará a conocer tan terribles panorámicas de la realidad, y lo terrorífico del lugar que ocupamos en ella, que sólo podremos enloquecer como consecuencia de tal revelación, o huir de la mortífera luz hacia la paz y seguridad de una nueva era de tinieblas [trad. de J. A. Molina Foix].

Por la forma en que empieza Lovecraft la historia, el lector puede suponer que además de la muerte de uno o dos personajes, la propia especie humana puede acabar pereciendo por llegar demasiado lejos en los «mares negros e infinitos». Aunque esa declaración sea abstracta, resulta tanto más atmosférica por serlo, y ardemos en deseos de leer qué «conocimientos dispersos», expresión nada llamativamente evocadora, ha reunido un tal Francis Wayland Thurston, que se ve desplazado de su vieja realidad e inmerso en un malhadado mundo ficticio que hace que todos sus días pasados parezcan un paraíso de ingenuidad.

«He contemplado todo lo que en el universo puede haber de horroroso», escribe

F. W. Thurston una vez ha conseguido resolver el rompecabezas, «y aun los cielos de la primavera y las flores del verano me parecerán desde ahora impregnados de veneno». Dicho de otro modo, ha hecho lo que nadie había estado en condiciones de hacer antes que él: separar lo peor de la existencia de cualquier dividendo compensatorio, un proceso que le lleva a concluir que la vida es algo maligno que sería mejor no conocer. Esa es la atmósfera de Lovecraft: la de un mundo en el que «lo terrorífico del lugar» en que ha situado toda la existencia humana puede provocar la locura o la extinción universal sin previo aviso. Mediante esta atmósfera, Lovecraft da consistencia a un mundo imaginario donde hay grandeza en conocer demasiado del horror de un planeta a la sombra de Cthulhu y todo lo que esto implica para nuestra existencia. Y en cuanto a todos los que siguen ocupándose de sus asuntos comunes y corrientes y disfrutando tan contentos de los cielos de la primavera y las flores del verano, inocentemente ignorantes de las monstruosidades con las que coexisten… son unos críos. No tienen idea de que no hay nada por lo que merezca la pena vivir en el mundo de Lovecraft. No están en su atmósfera. Pero podrían estarlo en cualquier momento. Es preciso recordar que la atmósfera de un mundo sobrenatural y su horror sólo existen en la imaginación humana. No hay nada así en la naturaleza, ni la naturaleza puede causarlo. Es un artificio de nuestra consciencia, y sólo nosotros, entre todos los organismos de la tierra, podemos conocerlo. Estamos solos en nuestras mentes con la atmósfera de un mundo sobrenatural y su horror. Somos al mismo tiempo sus creadores y lo que ha creado: cosas siniestras que no tienen nada que ver con el resto de la creación.

Tema ——————

El mundo literario puede dividirse en dos grupos desiguales: los integrados y los marginales. Los primeros son muchos y los segundos pocos. La clasificación de un escritor dado en uno u otro grupo podría abordarse evaluando la consciencia de ese escritor según se revela en varios elementos de su obra, como el estilo verbal, el tono general de voz, la elección de asuntos y temas, etc. Como sabe todo lector, esas cosas varían según los autores. Por lo tanto, etiquetar a cualquiera de ellos con arreglo a una taxonomía caprichosa u onírica como integrado o marginal terminaría forzosamente siendo un experimento de todo punto inútil.

Ernest Hemingway, William Faulkner, Jean-Paul Sartre, Samuel Beckett, T. S. Eliot, Knut Hamsun, Hermann Hesse: ¿quién está dentro y quién al margen? El cerebro nos da vueltas cuando consideramos las célebres obras de estos escritores, porque parecen expresar sensibilidades que les sacan varios cuerpos de distancia a las de los mortales medios. Inmediatamente recordamos el relato de Hemingway “Un lugar limpio y bien iluminado”, que termina con una parodia del Padre Nuestro: «*Nada* nuestra que estás en la *nada*, *nada* sea tu nombre…» Después nuestros

pensamientos se vuelven hacia la colección de degenerados de las novelas de Faulkner, que no parecen concebidos para mostrar el lado más noble, si hay alguno, de la especie humana. Tampoco debemos olvidar el homenaje de Eliot a la entropía que es *La tierra baldía* (1922), ni los protagonistas desequilibrados que nos llevan de la mano por *Hambre* (1890) de Hamsun, *El lobo estepario* (1928) de Hesse, *La náusea* (1938) de Sartre y toda la producción de Beckett. Convenientemente, el estatus de estos autores —integrado o marginal— lo decidieron por nosotros los comités suecos que adjudicaron a cada uno de ellos un premio Nobel de literatura, que se concede cada año a los autores que producen «la obra más sobresaliente de tendencia idealista».

¿Pero deberíamos clasificar a estos grandes literatos como integrados sólo porque hayan recibido un *premio* de un comité de jueces suecos? Algunos dirán que sí, pero no sólo por el Nobel. Otros dirán que no, a pesar del Nobel[27]. Estas opiniones contrapuestas nos impiden concluir nuestra tarea de determinar si la consciencia de un autor es la de un integrado o la de un marginal. Para acelerar esta encuesta, podríamos utilizar un candidato cuyas credenciales le sitúen inequívocamente en el último grupo. Para ocupar este puesto cabría nombrar a muchos marginales ilustres. Uno de ellos es Roland Topor, cuya novela corta de horror *El quimérico inquilino* (1964) es un documento que expresa la consciencia de un marginal irreprochable. Para discernir con alguna seguridad qué sitúa a un escritor entre los integrados o los marginales, compararemos *El quimérico inquilino* con otra novela corta con la que comparte el tema, *Uno, ninguno y cien mil* (1926), del premio Nobel Luigi Pirandello. Por sí mismo, el tema no pone de manifiesto la consciencia de un autor. Lo que cuenta es cómo se resuelve ese tema. La solución de Pirandello muestra todos los síntomas de una «tendencia idealista», mientras que la de Topor revela una postura antiidealista.

El tema de *Uno, ninguno y cien mil* es explícitamente el del yo como una falsedad nacida de nuestros sistemas de percepción y cognición. En contraste con el dogma de la mayoría, como llega a comprender Vitangelo Moscarda, el narrador y protagonista de Pirandello, el yo es una construcción insustancial inventada para dar coherencia y significado a una existencia que en realidad es caótica y carente de sentido. Aunque todos tenemos cuerpos, también reconocemos —sólo porque de vez en cuando nos vemos obligados a hacerlo— que son fenómenos inestables, proclives al daño y desechables. Al mismo tiempo creemos —hasta que una lesión cerebral maligna o un hecho estremecedor nos hace cuestionar esta creencia— que nuestros «yoes» son más robustos, resistentes y reales que el tejido en vías de deterioro en el que están encerrados.

En *Uno, ninguno y cien mil,* Moscarda se vuelve consciente de la percepción errónea que tiene de su yo, y por extensión del mundo entero de formas en el que su yo funciona, al percatarse de la percepción errónea que tiene de su cuerpo. Al

principio de la historia cree que su nariz está simétricamente estructurada en sus lados derecho e izquierdo. Luego su mujer le dice que su nariz no es simétrica, sino que está torcida hacia la derecha. Siendo como es un individuo incorregiblemente reflexivo, Moscarda se siente perturbado por la observación de su mujer; y siendo como es un individuo intelectualmente honrado, tiene que admitir que es verdad. El hecho de que tuviera una concepción errónea de este rasgo concreto de su apariencia lleva a Moscarda a investigar qué otros engaños sobre su apariencia ha mantenido durante toda su vida. Descubre una miríada de tales engaños. Iras un examen escrupuloso de su persona física, reconoce que no es el hombre que pensaba ser. Ahora cree que es un extraño para sí mismo: algo imaginario a sus propios ojos y a los ojos de los demás.

Más tarde Moscarda se ve condenado a nuevas revelaciones: «Seguía creyendo que este extraño era sólo uno: sólo uno para todo el mundo, como creía que yo era sólo uno para mí mismo. Pero pronto mi drama atroz se complicó». Esto ocurre cuando descubre «los cien mil Moscardas que yo era no sólo para los demás sino también para mí mismo, todos con este único nombre de Moscarda, de una fealdad que rayaba en lo cruel, todos dentro de este pobre cuerpo mío que también era sólo uno, uno y, ay, ninguno…» Afortunadamente para Moscarda, y lamentablemente para el lector (al menos para el lector marginal), llega a aceptar la irrealidad de todo lo que había creído ser y se vuelve uno con todo lo que existe. Ya no piensa, sino que simplemente *es*. «Ésta es la única forma en que puedo vivir ahora. Renacer a cada momento. Impedir que el pensamiento empiece de nuevo a trabajar dentro de mí…» El último párrafo de la novela es una exaltación de su nuevo estado de existencia.

> La ciudad está lejos. A veces, en la calma del atardecer, me llega el sonido de sus campanas. Pero ahora esas campanas ya no las oigo dentro de mí, sino fuera, tañendo para sí mismas y quizá temblando de alegría en sus cavidades resonantes, en un hermoso cielo azul lleno de cálido sol entre los trinos de las golondrinas o en el viento que se lleva las nubes, volteando pesadamente, tan altas en sus aéreos campanarios. Pensar en la muerte, rezar. Quizá haya alguien que aún lo necesite, y las campanas le prestan su voz. Yo ya no lo necesito, porque muero a cada instante, y renazco nuevo y sin recuerdos: vivo y entero, no ya en mí, sino en todas las cosas que hay fuera.

Fin de la historia. Las cosas se arreglan para Moscarda. Ahora es un marginal que ha sido *salvado*. En su pérdida del yo nos recuerda a U. G. Krishnamurti, John Wren-Lewis y Suzanne Segal, esos prodigios involuntarios que se recuperaron de conmociones en sus organismos, a consecuencia de las cuales se colapsaron los mecanismos cognitivos que producen un yo ficticio. En estos casos, el individuo que se pierde a sí mismo recibe una compensación extática. Se trata verdaderamente de una «buena muerte» en la que alguien desaparece como un yo supuesto y renace

como… nadie. Está contento de existir sin más, e igualmente contento de no existir.

¿Pero cree alguien realmente que Luigi Pirandello conoció de primera mano el estado de beatitud desinteresada de su protagonista? ¿No es más probable que se limitara a imaginar este final de clara «tendencia idealista»? Pero tanto si Pirandello experimentó realmente como si sólo investigó la solución ideal a la dolorosa inseguridad de Moscarda, no es una solución al alcance del lector, que podría seguir paso a paso el camino de salvación de Moscarda sin llegar nunca a la tierra prometida de los egomuertos. Si lo fuera, Pirandello habría descubierto la cura más fenomenal jamás conocida para los sufrimientos especialmente reservados para la humanidad. Habría solucionado todas las plagas que afrontamos como especie. Como cabría esperar, sin embargo, no hizo nada semejante. En lugar de ello, Pirandello resolvió su cuento de hadas haciendo bajar un deus ex máchina. Su libro es un fraude moral con una trascendencia mística ocupando el lugar de la oración que Moscarda dice que ya no necesita. Esto es lo que ofrece el integrado literario. En *El quimérico inquilino*, Topor aporta la perspectiva opuesta del marginal.

Cuando Moscarda describe su creciente confusión sobre su identidad como un «drama atroz», sus palabras parecen una formalidad, un gesto superficial que no consigue trasmitir el carácter siniestro de su situación. Por el contrario, en *El quimérico inquilino* Topor dramatiza conmovedoramente el horror de su antihéroe Trelkovsky mientras atraviesa el mismo terreno que su homólogo italiano. Un pasaje crítico de la novela de Topor empieza con la siguiente frase: «¿A partir de qué momento —se preguntaba Trelkovsky— el individuo deja de ser aquello que se entiende como tal?»

Parisino de nombre eslavo, Trelkovsky es un marginal y se mueve en un mundo en el que se persigue a los marginales, como se les persigue en el mundo real. Obligado a mudarse, cuando va a visitar un piso —previamente ocupado por una mujer llamada Simone Choule, que está gravemente herida y no se espera que sobreviva—, su dueño, Monsieur Zy, y luego los demás vecinos de este siniestro lugar le hacen sentirse como si fuera nadie. Haciendo alarde de su autoproclamada grandiosidad, los perseguidores de Trelkovsky pueden mantener su estatus ilusorio como gente que es alguien, personas reales que están bien adaptadas al infierno que han creado para sí mismas.

Quienquiera que lleve el estigma de estar al margen del grupo es una presa fácil para quienes quieren imponer *su* realidad a todos los demás. Pero también ellos son nadie. Si no lo fueran, sus persecuciones no serían necesarias: podrían pasar la vida perfectamente convencidos de su sustancia y su valor. Pero como podría decirte cualquier budista (o incluso el Moscarda de Pirandello), los seres humanos no tienen más sustancia ni valor que cualquier otra cosa en la tierra. La incapacidad para descansar tanto en las cimas como en los valles de este planeta es la fuente de los tormentos que nos causamos unos a otros. Mientras neguemos a una persona o grupo

el derecho de ser tan correctos y reales como lo somos nosotros, podremos reservarnos sólo para nosotros este derecho ilusorio. Y todos tenemos el deber de inculcar la sensación de estar vacíos de sustancia y valor en quienes no nos emulan.

Sin ser consciente de ello, hacia la mitad de la novela Trelkovsky experimenta una epifanía inspirada por la conducta de sus vecinos hacia él: «¡Los canallas! ¡Los muy canallas! —maldijo Trelkovsky entre dientes—. ¡Los muy canallas! ¡Qué pretenden…! Que todo el mundo reviente para que ellos estén a gusto. Y quizá ni siquiera eso les parezca suficiente a esos puercos, ¡esos puercos!» Tiene más razón de lo que cree. Porque lo que quieren es que todo el mundo reviente para ser como *ellos*.

> Marcianos, todos eran marcianos… Eran de otra parte, pero no querían reconocerlo. Fingían naturalidad… Él no era diferente… Formaba parte de su especie pero, por alguna razón desconocida, se le mantenía al margen. No tenían confianza en él. Lo que le exigían era obediencia a sus reglas incongruentes y a sus absurdas leyes. Absurdas únicamente para él, porque no sabía distinguir todos sus matices y sutilezas [trad. de J. L. González].

Los vecinos de Trelkovsky no pueden admitir en su fuero interno lo que él llega a descubrir: que todo el mundo es nadie, que nadie tiene el poder de definir quién es él o ella. Pero la gente se arroga la autoridad de dictar sentencia sobre quién eres *tú,* y tú enmudecerás ante su tribunal. Desde el principio manipulan a Trelkovsky para que acepte esta sentencia; finalmente se la impone a sí mismo. Su mente desquiciada concibe que la única forma de desafiar la conspiración asesina de sus vecinos contra él es cooperar en ella. Lo hace tirándose por la ventana de su piso y atravesando una marquesina de cristal para ir a estrellarse contra el suelo del patio. La primera vez no se mata, de modo que arrastra a cuatro patas su ensangrentado anti-yo escaleras arriba, imprecando a los vecinos que han salido a amenazarle con instrumentos acerados. Luego se tira por segunda vez por la ventana. Siguiendo los pasos de Gloria Beatty, decide rendirse en el lúgubre juego del mundo. Es interesante que *El quimérico inquilino* concluya con el mismo tipo de salto más allá de lo mundano que *Uno, ninguno y cien mil* Tristemente para Trelkovsky, es un salto en la dirección opuesta. De forma más precisa, es un salto que no libera al protagonista de Topor de su «drama atroz», sino que le catapulta hacia la pesadilla más extrema de los nadies.

Como integrado, Pirandello resuelve el tema de *Uno, ninguno y cien mil* de un modo que levanta el ánimo. Imbuido de una consciencia diferente, el marginal sólo puede darnos soluciones de carácter deprimente. En las últimas entregas de la historia humana, a quienes vivimos en lo que se ha dado en llamar el mundo libre se nos ha permitido mantener visiones del mundo dispares, pero sólo a condición de que afirmen, directa o indirectamente, la supervivencia de la especie. No deben ser pesimistas, nihilistas ni en modo alguno escépticas respecto a la necesidad de vivir la vida humana. Estas perspectivas pueden ser valoradas por los marginales, pero los

integrados, que constituyen la parte preponderante de la humanidad, jamás incorporarán las crudas actitudes y los finales desdichados del marginal a sus filosofías, ideologías, políticas nacionales o estatutos de asociaciones estudiantiles. Tanto Pirandello como Topor tratan el mismo tema: la disolución transformativa del concepto que uno tiene de sí mismo. El primer escritor termina su historia con el retrato de un hombre que trasciende gozosamente su ser convirtiéndose en el «ninguno» del título de la novela. Esta solución se ha deplorado ya como un fraude. Un integrado podría decir lo mismo del final de la novela de Topor, que implica el descenso a una pesadilla que Trelkovsky nunca vio venir.

En el epílogo de *El quimérico inquilino* nos enteramos de que Trelkovsky sobrevive a lo que debería haber sido su salto mortal. Pero lo hace de un modo extraño. Al recobrar la consciencia en una cama de hospital ve que tiene un visitante. Y entonces todo le vuelve a la cabeza. (Es fácil adivinar cómo va a acabar la cosa.) La cama de hospital donde ahora yace es la misma junto a la que, al comienzo de la historia, estuvo mirando el cuerpo cubierto de vendas de la antigua inquilina de su piso, porque quería ver por sí mismo que no iba a recuperarse de sus heridas e intentar reclamar su antigua vivienda. También ella se había tirado por la ventana de aquel edificio destartalado. El nuevo paciente, como la anterior, reconoce con horror a la persona que ha venido a visitarle. Es él mismo. Inmovilizado por sus heridas y con la cara tan vendada que sólo se ve uno de sus ojos y el orificio de su boca, se da cuenta de que ha cambiado de sitio con la mujer cuyo piso codiciaba entonces. Quizá no por primera vez, porque podría estar atrapado en un bucle de reencarnaciones, está a la cabecera de su propia cama. Al darse cuenta de lo que le ha ocurrido a él, el que está en la cama, sabe ya lo que le va a ocurrir al que está a su cabecera, el que ya no es él, aunque aún lo sea. Trelkovsky ya ha resuelto su acertijo (y el de Moscarda): «¿A partir de qué momento el individuo deja de ser aquello que se entiende como tal?» Respuesta: a partir del momento en que el individuo cobra consciencia de que ha sido atrapado en una paradoja de identidad y que no tiene escapatoria mientras se siga creyendo algo que no es. Preguntad a cualquier marioneta que se crea una persona.

Dado que ni Pirandello ni Topor experimentaron la disolución transformativa del concepto de uno mismo que es el tema común de sus novelas —de haberlo hecho habría sido el punto culminante de sus respectivas biografías—, ¿no son ambos igualmente insinceros? La respuesta a esa pregunta parece depender de cuál de estos autores consideres que logra una representación del mundo simbólicamente más cabal: terminar tu vida en serena comunión con todo lo que compone el mundo… o atrapado en un cuerpo roto en una cama de hospital, sin poder hacer nada más que gritar al ver un espectro despistado, el nadie que eras tú en el sueño que era tu vida. Decidir qué conclusión de estas historias de tema análogo resulta más fiel a la experiencia humana dependerá de quién seas… o de quién creas ser. Es un tema muy

pirandelliano.

Aunque la visión de Topor parezca empíricamente más sólida, Pirandello es el favorito del público. Recibir el premio que Pirandello concede a Moscarda, aunque sólo sea un momento antes de morir, compensaría por una vida de latigazos. Lamentablemente, el hecho de que algo sea deseable no significa que creer en ello vaya a salvarte. Pero Pirandello y los de su cuerda quieren que tú, y ellos mismos, muráis intentándolo. Lo único que tienen que decir Topor y los de su cuerda es que siempre debes tener tus asuntos en orden, lo que te puede dar cierta tranquilidad de espíritu si estás confinado en una cama de hospital… o simplemente buscando piso.

Personajes ————

En su ensayo "El no liberado", Cioran escribió: «Cuanto más consideramos la última exhortación del Ruda: "La muerte es inherente a todas las cosas compuestas. Trabajad sin tregua en vuestra salvación", más nos turba la imposibilidad en que estamos de *sentimos* un agregado, un encuentro transitorio, si no fortuito, de elementos». Cioran no podía estar más en lo cierto en cuanto a la imposibilidad de que uno se sienta una cosa compuesta de partes, un ser hecho como está hecho. Deambulando de acá para allá por la tierra y recorriéndola de un lado a otro, somos *personajes* tenazmente creíbles, aunque no se pueda demostrar que seamos algo más que eso. Sin embargo parecemos ser algo más que eso, y parecer nos basta para seguir adelante como hemos hecho durante todos estos años.

En el curso de nuestras desilusiones hemos llegado a confesar que somos cuerpos compuestos de partículas elementales como todo lo demás. Pero debemos frenar en seco ante cualquier revelación que pueda situarnos en pie de igualdad con las bacterias y las jarras de cerveza. Si no la desilusión se dispararía por encima de la atmósfera, dejándonos sin el menor rastro de nuestros invaluables yoes y los juegos a los que juegan. Un juego al que juegan con sus personajes la mayoría de los escritores de horror se llama el Bien contra el Mal. Y juegan a este juego como si fuera el único que existe. Desde luego es el juego más antiguo que existe, del que hemos dependido para buena parte de nuestra caracterización desde la primera vez que supimos quiénes éramos, o que creímos saberlo. Sin embargo, unos pocos escritores de horror juegan a un juego diferente, en el que, como escribió Poe, «el horror es el alma del argumento», más que unos personajes creíbles. El juego del Bien contra el Mal trata del horror *en* el mundo, y a los jugadores, sus personajes, se les da la oportunidad de luchar. El otro juego trata del horror *del* mundo, y ninguno de sus jugadores tiene la menor oportunidad, como no sea por pura casualidad.

Comparemos por ejemplo dos novelas de horror que suponen la realidad de la posesión sobrenatural: *El exorcista* (1971) de William Peter Blatty, y *El caso de Charles Dexter Ward* de Lovecraft (escrita en 1927, publicada póstumamente en

1941). En el mundo del Bien contra el Mal de la novela de Blatty, a algunos personajes creíbles les toca morir y a otros les toca sobrevivir. (Éste es un elemento formulario de casi todas la novelas populares de horror.) Dos sacerdotes, los padres Karras y Merrin, dan sus vidas para salvar a Regan, una caracterización creíble de una niña cuyo cuerpo, y quizá su alma —la relación entre cuerpo y alma en las sectas cristianas no es coherente—, han sido poseídos por uno o varios demonios. La muerte de estos sacerdotes es aceptable para los lectores como parte de la fórmula de la novela, pese al hecho de que son el tipo de personajes que *le importa* a la gente corriente. Burke Dennings, el director de la película que protagoniza la actriz Chris MacNeill, madre de Regan, es asesinado por la posesa Regan. No es un tipo muy agradable, ya que es un borracho irreverente y pendenciero, por lo que la función que cumple es la de un personaje que se puede quitar de en medio para hacer avanzar la narración en una dirección espeluznante, dado que al lector no le importa mucho, por muy creíble que sea. Esto es muy aceptable para los lectores, que tienen derecho a esperar que asesinen al menos a una persona durante una novela de horror. Así es como a la mayoría de los clientes de obras de ficción les gusta que los escritores manejen a sus personajes: de una forma creíble. También quieren un final en el que el Bien triunfe sobre el Mal, lo que les garantiza que la fórmula «estar vivo está bien» es la fórmula correcta.

El caso de Charles Dexter Ward es una negación en todos los sentidos de *El exorcista* de Blatty. En la novela de Lovecraft, al universo no le importa nada la vida humana, exactamente como ocurre en el mundo real, y a uno no le importan los personajes: son sólo una perspectiva desde donde otear el horror del argumento. Esto es aceptable para muy pocos lectores. El Bien y el Mal son rúbricas de un código existencial desaparecido hace tiempo, exactamente lo que son en el mundo real. También esto es aceptable para muy pocos lectores. Y la idea de unos seres humanos como criaturas con alma no es relevante en *El caso de Charles Dexter Ward* porque no era relevante para Lovecraft. Todo el mundo, no sólo el malhadado protagonista del libro, existe en un mundo que es una pesadilla en toda su extensión. En el *universo sin fórmula* de Lovecraft todo el mundo es asesinable —y algunos se matan para adelantarse a las cosas peores que les esperan. La vida tal como la concebimos, por no hablar de una configuración de átomos que atiende por el nombre de Charles Dexter Ward, ocurre en un contexto de riesgo permanente que sólo hay que descubrir y en el que no cabe salvación alguna. Lovecraft no quiere embarcarte en un viaje en una montaña rusa emocional, al final del cual te dice que tengas cuidado al bajar cuando tu coche se detiene y vuelves a pisar terreno firme. Simplemente quiere decir que ya no tenemos que apartarnos mucho para ver que la especie humana es lo que siempre ha sido en este o en cualquier otro mundo: irrelevante, lo que resulta tan liberador para algunos como enloquecedor para otros, entre ellos los personajes de Lovecraft.

La utilización de la posesión sobrenatural como recurso narrativo por parte de

Lovecraft en *El caso de Charles Dexter Ward* es tan ajena a la de Blatty en *El exorcista* que los dos hombres podrían muy bien haber vivido en siglos diferentes, o incluso en milenios diferentes. Los parámetros narrativos de *El exorcista* empiezan y terminan en el Nuevo Testamento; los de *El caso de Charles Dexter Ward* sólo podrían haber sido concebidos por un escritor de ficción de la edad moderna, una época en la que se ha vuelto seguro no sólo situar a la humanidad al margen del centro de la Creación sino también considerar el propio universo como algo carente de centro y a nuestra especie como una mera mancha de materiales orgánicos a merced de fuerzas que no nos conocen, exactamente lo que somos en el mundo real.

En cuanto al destino especial del protagonista de la novela de Lovecraft, su posesión por su antepasado Joseph Curwen, maestro de las artes ocultas, sólo es un medio para alcanzar fines mucho más amplios que llevan gestándose desde hace eones. Como ya se ha señalado, no es más que una configuración de átomos, no una criatura con alma hecha por un dios que ha estado jugando con nosotros durante los últimos cien mil años más o menos. Absolutamente moderno —es decir, post-*todo*—, *El caso de Charles Dexter Ward* brotó de una imaginación que no mostraba deferencia hacia ninguna tradición o dogma, y su autor llegó hasta el final de la desilusión al asumir el universo sin sentido que se convertiría en el punto de partida de los investigadores posteriores en el ámbito científico y filosófico. (Preguntad al premio Nobel de física Steven Weinberg, famoso por afirmar: «Cuanto más sabemos del universo, más sin sentido parece».) Aunque Lovecraft tenía también sus ilusiones terrenales, a fin de cuentas existió en una tierra de nadie de desilusión. Como escritor de ficción siempre será contemporáneo de cada nueva generación de mortales, porque siempre habrá muchos personajes en el mundo real para quienes la vida humana no es aceptable.

Nopersonajes —————

En muchas historias de horror hay una serie de figuras que aparecen como comparsas o extras cuyo propósito es aportar su presencia horripilante a una narración sólo por la atmósfera, mientras que la verdadera pesadilla es algo completamente diferente. Marionetas, muñecos y otras caricaturas del ser humano suelen hacer breves apariciones como formas despatarradas en el rincón de un cuarto de niño o postradas en los estantes de una juguetería. También están los miembros desmembrados y las cabezas decapitadas de maniquís esparcidos como piezas de recambio en un viejo almacén donde estas cosas se guardan o se envían a morir. Como telón de fondo o como figurantes, las imitaciones de la forma humana tienen un valor simbólico porque parecen conectadas con otro mundo donde impera el dolor y el desorden: el tipo de lugar que a veces tememos que sea el modelo de nuestro propio terreno, que *debemos* creer que es pasablemente sólido y seguro, o al menos no un entorno en el

que podamos confundir una persona falsificada con una real. Pero en la ficción, como en la vida, a veces se cometen errores. Y cuando se cometen, una de estas réplicas humanoides puede llegar a ocupar el centro de la acción de una historia.

En "El hombre de la arena" de E. T. A. Hoffmann, por ejemplo, el protagonista Nathanael descubre que la chica demasiado perfecta que ha pedido en matrimonio no es en realidad más que una autómata. Esto le trastorna de tal modo que tienen que encerrarle en un manicomio hasta que recobra el juicio. El incidente con la novia mecánica de Nathanael, una cosa compuesta de partes que ha sido creada por dos misteriosos personajes de la historia, también trastorna a otros que están enamorados de chicas de ensueño. Como cuenta el relato de Hoffmann: «Muchos enamorados, para convencerse de que no amaban a una muñeca de madera, exigían que su prometida no bailara siguiendo rígidamente el compás, o que desafinara un poquito cuando cantara, que mientras ellos le leían algo, cosiera o hiciera punto o jugara con su perrito, etcétera. Pero, sobre todas las cosas, que no se limitara a escuchar sino que, a veces, hablara de tal forma que demostrase que realmente pensaba y sentía» [trad. de A. I. y L. F. Moreno Claros]. Hacia el final de "El hombre de la arena", Nathanael sufre otro ataque de locura y se mata saltando al vacío desde una torre tras gritar «¡Baila, muñequita de madera! ¡Date la vuelta, muñequita!»

Hay muchos destinos abominables en las historias de horror, y entre ellos está el de Nathanael. Peor aún es cuando un ser humano se cosifica como una marioneta, un muñeco o alguna otra caricatura de nuestra especie y entra en un mundo que él o ella creía que era sólo un rincón horripilante *dentro* del nuestro. Qué sobresalto encontrarse prisionero en esta esfera siniestra, reducido a un mecanismo compuesto que mira hacia la tierra de los humanos, o una que creemos humana con arreglo a cualquier definición de la palabra, y estar exiliado de ella. Del mismo modo que sabemos que los sueños son meros reflejos de lo que ocurre en nuestras vidas, también estamos convencidos de que las marionetas, los muñecos y otras caricaturas de nuestra especie son sólo reflejos de nosotros. En un mundo cuerdo, no puede haber ninguna correspondencia entre esas anatomías artificiales y nuestra carne natural. Sería demasiado extraño y horrible que las cosas se confundieran de ese modo. Más extraño y horrible, por supuesto, sería descubrir que es una *confusión viviente*: la vida como el sueño de una marioneta.

Sobrenaturalismo ———

Cuando el narrador de la novela de Joseph Conrad *Bajo la mirada de Occidente* (1911) escribe que «la creencia en una fuente sobrenatural del mal no es necesaria; los hombres solos son perfectamente capaces de cualquier maldad», parece estar hablando por boca del autor, que rehuía lo sobrenatural en sus historias. Sin embargo, Conrad describió magistralmente la inefable maldad que, según sentía, anida en las

sombras de todo lo que existe. Y cualquier lector atento de Conrad percibirá el aliento impuro de lo sobrenatural en muchas de sus obras. En *El corazón de las tinieblas* (1902), por ejemplo, tira de la correa del realismo psicológico, exprimiendo su genio en busca de matices y acercándose sigilosamente al borde mismo del sobrenaturalismo. De esta manera, Conrad imprime en sus lectores la consciencia de un horror que va más allá de lo humano e incluye a todos los seres.

La odisea de Conrad por el horror empieza cuando el narrador de *El corazón de las tinieblas*, Charles Marlow, es contratado por una compañía mercantil europea como capitán de un barco de vapor. Su primera comisión es guiar el barco por un serpenteante río africano hasta un puesto avanzado regido por uno de los mejores hombres de la compañía, Mr. Kurtz, que suministra grandes cantidades de mercancías a sus empleadores. A cada momento, Marlow siente que su viaje le lleva a adentrarse cada vez más lejos por una tierra impía mientras avanza hacia su destino.

> Navegar a contracorriente era como viajar hacia los más remotos comienzos del mundo, cuando la vegetación se extendía sobre la tierra y los árboles eran los reyes de la creación. Una gran corriente de agua solitaria, un silencio absoluto, una jungla impenetrable. El aire era cálido, denso, pesado, opresivo. No había alegría en la luz del sol. Se prolongaban los largos y solitarios tramos del río, se perdían en las sombrías distancias adonde no llegaba el sol. En los plateados arenales de las orillas tomaban juntos el sol hipopótamos y cocodrilos. El ancho caudal fluía entre un enjambre de islas llenas de árboles. Se perdía uno en aquel río con tanta facilidad como en un desierto, y además se pasaba uno el día dándose de cabeza con los bajíos, intentando buscar un canal, hasta que no quedaba más remedio que pensar en que se trataba de un hechizo, y que se había cortado de raíz la relación con todo lo que uno hubiera conocido anteriormente, que parecía, tal vez, lejano, como de otra vida. Había momentos en que el pasado regresaba, pasa a veces cuando no se tiene un momento libre; pero regresaba bajo la forma de un ruidoso e inquieto sueño que se recordaba con admiración en medio de abrumadoras realidades de este extraño mundo de plantas, agua y silencio. No se parecía en nada a la paz la quietud de esta vida. Era la quietud de una fuerza implacable que alentaba una intención inescrutable. Te miraba con aspecto vengativo. Posteriormente llegué a acostumbrarme. Dejé de verla. No tenía tiempo. Tenía que comprobar constantemente si había suficiente profundidad; tenía que discernir, en general mediante artes adivinatorias, si había bajíos; y no dejaba de mirar por si veía piedras sumergidas; había aprendido a cerrar los dientes con firmeza para evitar que se me saliera el corazón por la boca cuando evitaba por un pelo que algún maldito y traicionero escollo arrancara las entrañas a aquella cafetera que llamábamos vapor, que se hundiera con rodos los peregrinos a bordo; tampoco dejaba de buscar cualquier indicio de madera seca

> que hubiera, que sirviera para encender la caldera al día siguiente. Cuando hay que preocuparse por cosas como ésas, los sencillos incidentes de la superficie, la realidad —la realidad, eso es— se desvanece. La verdad más íntima está oculta, por suerte, sí, por suerte. Pero, no obstante, no dejaba de notar su presencia; con frecuencia advertía su misteriosa quietud, que me veía… [trad. de D. López García].

Este pasaje demuestra que no necesitas lo sobrenatural para invocar lo sobrenatural. La realidad se desvanece cada vez más a medida que Marlow se acerca a Kurtz, que personifica la horrible «verdad más íntima» de las cosas. A nivel narrativo, esta verdad más íntima se explícita exteriormente al echar un vistazo a la base de operaciones de Kurtz, donde se muestran por todas partes los bárbaros métodos con los que ha cimentado su exitosa carrera. Pero Kurtz no es sólo un cacique bestial que dirige una factoría en África. Su sentido cabal como personaje es mucho más que eso. Lo que el brutalmente atávico Kurtz significa para Marlow sobrepasa la «maldad de los hombres» y sitúa al capitán del vapor en el umbral de una verdad oculta sobre los fundamentos de la única realidad que ha conocido: las ficciones que sostienen la civilización.

Si Kurtz fuera simplemente un hombre que ha desarrollado al máximo su potencial de maldad —que, por deducción, es un potencial que tenemos todos—, entonces sólo sería un candidato más para la cárcel o la pena de muerte. Pero si es un hombre que ha sondeado los misterios de algo esencialmente malo, entonces ha cruzado el punto de no retorno, y sus últimas palabras —«¡El horror! ¡El horror!»— tienen implicaciones prodigiosas. Ello no quiere decir que las diversas connotaciones que los críticos literarios han detectado en la historia —la civilización es superficial, el colonialismo europeo fue un mal asunto— no sean horrores. Pero no son *el* horror que prefigura cada incidente de la narración. En *El corazón de las tinieblas* Conrad no concedió a «el horror» una morada y un nombre (como ocurre por ejemplo en *La criatura del lago negro*), sino que sugirió ingeniosamente algo maligno que aúna la vileza latente de los seres humanos con la que está activa en el propio ser.

Como especie, podríamos haber sido salvados tanto de nuestra vileza, latente o no, como de cualquier rasgo de vileza activa en el propio ser. El verdadero horror, la verdadera tragedia, es que no fuimos salvados. En una carta de 1898 al escritor escocés R. B. Cunninghame Graham, Conrad escribió:

> Sí, el egoísmo es bueno, y el altruismo es bueno, y la fidelidad a la naturaleza sería lo mejor de todo… si al menos pudiéramos liberarnos de la consciencia. Lo que vuelve trágica a la humanidad no es que seamos víctimas de la *naturaleza*, es que seamos conscientes de ello. Está muy bien formar parte del *reino animal* en las condiciones de esta tierra, pero en cuanto adviertes tu esclavitud, el dolor, la ira, el conflicto… empieza la tragedia. No podemos

> volver a la naturaleza, dado que no podemos cambiar nuestro lugar en ella. Nuestro refugio es la estupidez… No hay ninguna moral, ni conocimiento, ni esperanza; lo único que hay es la *consciencia de nosotros mismos* que nos lleva de un lado a otro por un mundo que… no es más que una vana apariencia flotante. (Subrayados de Conrad.)

De sobra consciente como era de que *El corazón de las tinieblas no* era el lugar adecuado para semejante discurso, Conrad nos dio la sensibilidad de Marlow hacia «una fuerza implacable que alentaba una intención inescrutable» y las sonoras últimas palabras de Kurtz. Si nuestra especie no fue salvada de la consciencia, al menos se salvó esa carta para que pudiéramos saber lo que era el horror en el corazón de Conrad.

Algunos escritores de horror no se ocupan en absoluto de la maldad de los hombres sino que atienden exclusivamente a «una fuerza implacable que alienta una intención inescrutable», es decir, algo pernicioso entre los bastidores de la vida que convierte nuestras vidas en una pesadilla viviente. Para Lovecraft, esta pesadilla global se convirtió en el fundamento del sobrenaturalismo de sus escritos, de modo muy notorio en su mitología negativa de horrores multidimensionales a veces designados colectivamente como los «Grandes Ancianos», que vinieron a la tierra desde otros mundos de forma muy parecida a los Ladrones de Cuerpos y la Cosa. Sus propios nombres individuales, algunos de los cuales hemos citamos ya, expresan su demonismo ultramundano. Ahí van algunos más: Dagón, Yog-Sothoth y Shub-Niggurath, la Cabra de los Mil Retoños. Lovecraft escribió asimismo sobre seres sin nombre que sólo pueden percibirse por sus atributos sensoriales, como el ente epónimo de «El color del espacio exterior» o la fuente inadvertida de esa «nota musical exquisitamente baja e infinitamente distante» que suena en la negrura por encima de la rue d’Auseil en “La música de Erich Zann”.

Con esta última obra, Lovecraft ofreció un modelo de relato de horror sobrenatural en el que una mente subjetiva y una monstruosidad objetiva se fusionan, una proyectándose hacia el exterior y la otra reflejándola de forma que juntas forman una pareja perfecta que baila al son siniestro del ser. La mente del relato es la del perturbado narrador; la monstruosidad es la innominada e innombrable némesis del perturbado Zann. Tocando el violín, Zann lucha por mantener a raya esa *cosa* que puede destruir el mundo ya ruinoso que representa la rue d’Auseil, la calle en la que vive y en la que muere. En “La música de Erich Zann”, Lovecraft no ofrece ninguna cordura ni sistema de sentido. Lo que ofrece son las «notas misteriosas» de Zann, que corresponden a poderes de desorden que se mofan de nuestro mundo inventado y nos muestran el horror de nuestras vidas.

La creencia en lo sobrenatural es mera superstición. Dicho esto, debe admitirse una *sensación de lo sobrenatural*, como puso de manifiesto Conrad en *El corazón de las*

tinieblas, si uno quiere llegar a los límites del horror. Es la sensación de lo que *no debería ser*: la sensación de ser devastado por lo imposible. Fenoménicamente hablando, lo sobrenatural puede considerarse el equivalente metafísico de la insania, un correlato trascendental de una mente que se ha vuelto loca. Esta mente no lleva una crónica de «la inhumanidad del hombre con el hombre», sino que sigue el rastro de una disforia sintomática de nuestra vida como transeúntes en una creación que es natural para todo lo demás que vive, pero que para nosotros es cualquier cosa menos eso.

El más siniestro de los rasgos creaturales, la sensación de lo sobrenatural, la impresión de un extrañamiento fatal de lo visible, depende enteramente de nuestra consciencia, que funde lo exterior y lo interior en una comedia universal sin carcajadas. Sólo somos visitantes ocasionales en esta jungla de mutaciones ciegas. El mundo natural existía cuando nosotros no existíamos, y seguirá existiendo mucho tiempo después de que hayamos desaparecido. Lo sobrenatural cobró vida sigilosa sólo cuando la puerta de la consciencia se abrió en nuestras cabezas. En cuanto atravesamos esa puerta salimos de la naturaleza. Podemos decir lo que queramos al respecto y negarlo hasta el día en que muramos, pero estamos lacrados por el hecho de conocer algo que es excesivo como conocimiento y demasiado secreto para contárnoslo unos a otros si queremos seguir transitando por nuestras calles, trabajando en nuestros empleos y durmiendo en nuestras camas. Es el conocimiento de una raza de seres que sólo está de paso en este cosmos chapucero[28].

Como explicamos en un apartado anterior de esta obra, el uso literario de lo sobrenatural puede diferir llamativamente entre las obras de distintos autores e incluso dentro de la producción de un mismo autor. Un ejemplo notable de este último caso se revela al comparar dos de las mayores obras de Shakespeare, *Hamlet* (c. 1600-1601) y *Macbeth* (c. 1606). En *Hamlet*, el elemento sobrenatural es irrelevante; en *Macbeth* es esencial. Aunque ambos dramas siguen las pautas de una telenovela —con sus peleas, sus intrigas, sus traiciones y sus engaños en un mundo donde todos buscan sacar tajada—, *Macbeth* se representa dentro de un orden sobrenatural que se refuerza a lo largo de toda la obra y le da un misterio terrible que le falta a *Hamlet*. Es verdad que esta última obra tiene su fantasma, pero esta aparición sólo sirve como recurso dramático para hacer avanzar el argumento, lo que se podría haber hecho sin una intervención ultramundana que revela desde el principio el secreto central de la obra y no envuelve en modo alguno sus incidentes con una presencia tenebrosa y maléfica, como ocurre en *Macbeth*.

Sin las tres brujas (alias las Tres Parcas, las Hermanas Fatídicas), que ofician como maestras de un poder que reduce a los personajes del drama a la condición de marionetas, *Macbeth* no sería *Macbeth*. Sin el fantasma del padre de Hamlet, *Hamlet* seguiría siendo *Hamlet*. Como todos sabemos, mediado el drama el joven Hamlet duda de las palabras del presunto espíritu de su padre y para asegurarse encarga a una

compañía de actores que representen una pieza titulada *El asesinato de Gonzago* para que el indeciso protagonista pueda ver por sí mismo cómo reacciona el nuevo rey, su tío Claudio, a la representación teatral de cómo mató a su hermano. Hamlet necesita pruebas terrenales, no sólo las palabras de un aparecido, para confirmar el crimen. La clave es la pieza, no el fantasma. Resulta un poco excesivo, después de toda la información reservada estruendosamente transmitida por el viejo Hamlet en el primer acto, que el joven Hamlet siga sintiendo la necesidad de hacer sus propias averiguaciones detectivescas antes de decidirse a actuar. Se podría haber utilizado otro recurso para señalar con el dedo el acto infame de Claudio (quizá un fisgón entre los arbustos), y el espectro paterno podría haberse excluido de la obra. Con esta supresión se habría perdido una cuestión lateral de interés para los estudiosos de Shakespeare —a saber, el modo en que trata el Bardo la doctrina católica del purgatorio—, pero no se hubiera echado en falta nada pertinente a la historia. Y la cuestión de si el fantasma es realmente el del padre de Hamlet o un duende mentiroso no arraiga suficientemente en la mente del lector o el espectador como para ser una fuente de gran suspense, y si hubiera resultado ser lo segundo habría hecho descarrilar el argumento de *Hamlet*. En resumidas cuentas, *Hamlet* no es una obra que gane mucho con una intrusión de lo sobrenatural.

Tanto en *Hamlet* como en *Macbeth* los protagonistas hacen un derroche de retórica majestuosa para hablar de las cuestiones misteriosas de la vida humana. Sin embargo, en *Macbeth* hay una dimensión de lo incognoscible que nos sitúa en un mundo de desgobierno cósmico más allá de las fronteras del orden natural. *Hamlet* es una tragedia de horrores humanos; *Macbeth*, un siniestro espectáculo de marionetas. El desencadenante de la primera obra es, una vez más, el asesinato traicionero del padre de Hamlet. El de la segunda es un hechizo maligno en el mundo, un agente incorpóreo que obliga a Macbeth a hacer cosas que le condenan a él y a su mujer en la misma medida que a sus víctimas. La obra es un fermento de fatalidad. Cada acción está coreografiada por un sobrenaturalismo que desarraiga a sus personajes principales de sus impulsos naturales de sobrevivir y reproducirse y que lleva a Macbeth a la revelación, entre otras, de que «la vida no es más que una sombra que pasa»: de que la muerte es lo que hace de nosotros cosas siniestras que no tienen nada que ver con el resto de la creación. Hamlet tiene pesadillas, como las tenemos todos. Pero Macbeth no puede soñar. Por decreto del destino, ha asesinado al sueño y sólo conoce la pesadilla de la vigilia.

Argumento —————

En su obra *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), el teólogo alemán Rudolf Otto habla de lo «numinoso», lo enteramente Otro (es decir, Dios), como un *mysterium tremendum et fascinans* («un misterio aterrador y fascinante»).

Los encuentros con lo numinoso son raros al margen de las vidas de los místicos religiosos, que pueden sentirse aterrados por sus citas sobrenaturales pero nunca perecen a causa de ellas. Para estos creyentes extremistas, lo sobrenatural es un terror de lo divino, no un horror demoniaco. Y es la realidad absoluta. Tras hacer aparecer lo enteramente Otro mediante la oración y la meditación, los devotos de lo sagrado sienten que no son nada en su presencia, sólo un poco de porquería pegada al zapato de lo numinoso. Finalmente, según dice Otto, hacen causa común con lo numinoso y son capaces de sentirse a gusto consigo mismos. Siempre según Otto, estos son encuentros con lo sobrenatural en su sentido más auténtico y amplio; cualesquiera otros, incluidos los que evocan las historias de horror sobrenatural, son primitivos o pervertidos. ¿Qué otra cosa podría decir un teólogo? ¿Qué otro tipo de historia sobrenatural podría contar? Aunque *Lo santo* tiene momentos electrizantes en los que todo está en vilo, el final es todo beatitud y aquí no ha pasado nada. Pero eso no es lo que esperan los lectores cuando lo sobrenatural es el elemento destacado. Esperan muerte, buena o no buena, y se sentirán estafados si no se les da. Porque la muerte es lo que realmente les aterra y les fascina. En medio de sus vidas están sumidos en la muerte… y lo saben. No conocen lo numinoso, que se mantiene apartado de la vida y acoge a muy pocos en su círculo. El verdadero misterio es por qué tienen que ser así las cosas.

El contexto del tratado de Otto es la naturaleza y origen de la religión, una fijación respetable para los eruditos, los teólogos y cualquiera que tenga unas cuantas monedas que echar en el platillo. Pero los investigadores de lo paranormal han escrito con igual convicción, rigor inquisitivo y experiencia personal sobre su propio terreno de estudio; también ellos tienen historias que contar sobre lo aterrador y lo fascinante, porque nadie puede tener un monopolio sobre estas emociones ni reservar sus derechos de autor sólo para los verdaderos creyentes[29]. Lo sobrenatural es de dominio público y, sea cual sea su enfoque ontológico, está lleno a rebosar de argumentos que no se encuentran en el mundo natural. Cuando nosotros y nuestros prototipos formábamos parte de ese mundo, nuestras vidas tenían tan poco argumento como las acciones de la flora y la fauna terrenal. Más tarde, cuando nuestra consciencia empezó a hincharse, nos apartamos de lo natural. Nuestros cuerpos se quedaron atrás, pero nuestras mentes buscaron historias con mejores argumentos que la mera supervivencia, reproducción y muerte. Pero estas historias no podían desarrollarse en el mundo natural, donde las cosas sólo ocurren a tontas y a locas y los hechos no tienen ningún sentido aparte de su practicabilidad material. Estas historias tenían que tener argumentos alejados de la biología.

Digamos lo que digamos, no creemos que seamos sólo organismos. Preguntad a cualquier investigador médico en su hogar-dulce-hogar si piensa en sí mismo, su mujer y sus críos de la misma forma en que piensa en los animales que ha dejado en el laboratorio. Que somos *bichos* es sólo un tecnicismo científico. Lo que vemos en

nuestros espejos son seres humanos, y lo que necesitamos en nuestras dietas es el sustento de historias que nos digan que somos algo más que la suma de nuestras partes creaturales. Y nuestra provisión de este forraje viene de una sola fuente: nuestra consciencia, que dramatiza la supervivencia como conflictos historiados entre todo el mundo y su hermano y disfraza la procreación con leyendas de amor cortés, comedias de alcoba y ficciones románticas con o sin carcajadas.

Pero estas narraciones no están realmente muy lejos de la naturaleza, como podemos confirmar por nosotros mismos. Todos esos relatos de conflictos físicos o psicológicos entre nosotros, ¿están realmente tan alejados de la supervivencia en el reino natural? No, no lo están. Siguen siendo naturaleza, con los dientes y las zarpas rojos de sangre. Enmascaradas por nuestra consciencia y sus ilusiones para que parezcan exclusivamente humanas, nuestras historias de guerra, de éxito y demás biodramas no son cualitativamente distintos de sus análogos en la naturaleza. Lo mismo cabe decir por partida doble de las historias románticas, esas variaciones emperifolladas de los rituales de apareamiento que se ven en los documentales sobre la vida salvaje. No se diferencian mucho del espectáculo circense procreativo que observan los zoólogos, y estarían incompletas desde el punto de vista dramático sin una unión sexual como su motivo principal. Cabalmente consideradas, son pornografía adornada, con argumentos recurrentes que tienen su clímax en una descarga de tensión entre dos partes y su desenlace en lo que los cineastas pornógrafos llaman una «*money shot*», o toma de eyaculación, que en los productos fílmicos convencionales se sustituye con un beso o una boda a modo de consumación.

Como supervivientes y procreadores, hilvanamos historias que en el fondo no difieren de los comportamientos habituales que se ven en la naturaleza. Pero como seres conscientes de que morirán nos desviamos hacia episodios y épicas que están totalmente disociados del mundo natural. Podemos aislar esta consciencia, distraernos de ella, anclar nuestras mentes lejos de sus costas y sublimarla como motivo en nuestras sagas. Pero en ningún momento ni en ningún lugar estamos a salvo de que nos toquen en el hombro y nos recuerden: «Vas a morir, ya sabes». Por mucho que intentemos rehuirlo, nuestra consciencia nos atormenta con este conocimiento. Nuestras cabezas fueron bautizadas en la pila de la muerte; están mojadas con el horror de lo moribundo.

La muerte: ¿creemos realmente que forma parte del orden de nuestras vidas? Decimos que sí. Pero cuando se vuelve luminosa para nuestra imaginación, ¿cómo de natural se *siente*? Las últimas palabras atribuidas a W. A. Mozart vienen a cuento aquí: «Tengo el sabor de la muerte en la lengua. Siento algo que no es de este mundo» (citado por Jacques Choron en *La muerte y el hombre moderno*, 1964). La muerte no es como la supervivencia y la procreación. Es más como una visitante de una esfera ajena y enigmática, con la que estamos conectados por nuestra consciencia. Sin consciencia no hay muerte. Sin muerte no hay historias con inicio,

desarrollo y final. Las historias animales de supervivencia y procreación no tienen una estructura semejante, porque los animales no tienen consciencia de la muerte.

Obviamente, no todos los argumentos ficticios acaban con la muerte, sólo aquellos que siguen la vida de un personaje hasta que no se la puede seguir más. Sin embargo, en el mundo de la no ficción donde salimos adelante por nuestra cuenta, sabemos hasta dónde seremos seguidos. Lo que nunca podemos saber es Cómo y Cuándo terminará el seguimiento. Pero ¿y si supiéramos Cómo y Cuándo tendrá lugar el fin? ¿Entonces qué? ¿Cómo podríamos seguir adelante? ¿Quién podría *vivir* hasta el final una historia cuyo final conociera desde la primera página —no en sentido general sino en cuanto al Cómo y al Cuándo de ese final, que puede ser una crucifixión y no un tránsito apacible? Sólo podemos seguir adelante porque ignoramos Cómo y Cuándo acabará la historia de nuestra vida. Estos detalles nos tienen en vilo, haciendo posible que sigamos atentamente las vueltas y revueltas de nuestro argumento personal. Y así la historia mantiene nuestro interés mientras dura.

Pero todo el mundo sabe *Qué* va a ocurrir al final. Sólo que no sabemos cómo será lo que va a ocurrir cuando ocurra realmente. Cabría pensar que eso sería suficiente para estropear la historia, sabiendo *Qué* va a ocurrir: que nadie se va a salvar. Sin embargo, de algún modo no la estropea. Nuestras ingeniosas mentes se han ocupado de ello. Han imaginado mil finales diferentes, por encima de todos el de morir mientras duermes, o no han pensado para nada en el final. Pero cuando llega, llega. Nada hará marcharse a esa distinguida visitante. Tras denegarle durante mucho tiempo la entrada en nuestras vidas, la muerte aparece ante nuestra puerta y empieza a aporrearla para que la dejemos entrar. Todo tiembla ahora con un aura de lo siniestro, y formas sin nombre empiezan a surgir. Cuando se acerca el fin, la consciencia aflora y todas las piezas encajan. Estar vivo está bien, o eso decimos casi todos. Pero cuando la muerte entra por la puerta, nada está bien. Del mismo modo que algunos creen que la vida es lo que *no debería ser*, el grueso del resto de nosotros creemos lo mismo de la muerte. Ese es su terror y su fascinación. Todo el mundo sabe que todos somos muertos-en-ciernes. Hay baratijas y cachivaches que se mantienen en forma durante mucho más tiempo que nuestras formas mortales. Si nos llamáramos muertos desde el momento en que nacemos no estaríamos lejos de la verdad. Pero mientras podamos caminar o arrastrarnos o sólo yacer en cama chupando de tubos, todavía podremos seguir diciendo que estar vivo está bien.

Sin la muerte —es decir, sin nuestra consciencia de la muerte— no se hubiera escrito nunca ninguna historia de horror sobrenatural, ni se habría creado ninguna otra representación artística de la vida humana, si vamos a eso. Siempre está ahí, aunque sea entre líneas o pinceladas, o brillando llamativamente por su ausencia. Es un estímulo terrible para lo que es a la vez una de nuestras mayores armas y debilidades: la imaginación. Nuestras mentes están siempre a punto de explotar con pensamientos e imágenes mientras hollamos sin tregua el suelo de nuestro mundo. Tanto nuestras

reflexiones más exquisitas como nuestras peores chorradas cognitivas anuncian nuestro tormento primigenio: que no podemos quedarnos quietos en la tranquila vacuidad de la naturaleza. De modo que tenemos la imaginación para cautivarnos. Hija ilegítima de la consciencia, defecto de nacimiento de nuestra especie, la imaginación se reverencia a menudo como un signo de vigor de nuestra constitución. Pero en realidad no es más que una compensación física excesiva por nuestra impotencia como seres. Como se nos ha denegado la exención de la creatividad de la naturaleza, somos siervos temporales de lo imaginario hasta la hora de nuestra muerte, cuando sufriremos el acoso final de la imaginación.

Aparte de la mortalidad vulgar, la literatura sobrenatural también se centra en la muerte de la cordura, la identidad, los ideales, las capacidades, las pasiones y los tópicos manidos sobre el universo y todo lo que hay en él. La muerte se acepta en los relatos de horror porque un argumento que no desate sus terrores —en un mundo ficticio, claro está— sería un aborto narrativo. Pero en la vida real pocos de nosotros merodeamos por depósitos de cadáveres y cámaras mortuorias, e incluso quienes lo hacen sólo se están acostumbrando perversamente a los detalles gráficos de lo que nos lleva a estos lugares. Se supone que estar vivo está bien, pero no cuando no tienes *otra opción* que pensar en la alternativa. Un ejemplo de cómo podría ocurrir esto, con el que la mayoría de nosotros estamos familiarizados, es el prosaico argumento de un accidente de tráfico, una desgracia que habitualmente se experimenta como un paseo en sueños con paradas imprevistas por el camino.

Imagínatelo: puedes ir conduciendo por una carretera resbaladiza cuando, sin previo aviso, tu coche empieza a dar bandazos e invade varios carriles del tráfico que viene en sentido contrario. Sabes que estas cosas ocurren. Puede incluso que te hayan ocurrido a ti en alguna ocasión. Sabes que le ocurren a otra gente todo el tiempo. Sin embargo, este accidente no estaba en tus planes, que es por lo que se le llama accidente. En principio, podría entenderse como el resultado de una confluencia de circunstancias de causa y efecto, aunque nunca serías capaz de rastrearlas hasta su fuente original, ni siquiera remontándote hasta el principio de los tiempos. Sin embargo, se te podría ocurrir que la responsabilidad de tu accidente inminente recae en un amigo o pariente que te llamó para pedirte que fueras a su casa para echarle una mano en algo que tenía que arreglar, porque sin esta inoportuna petición ni siquiera habrías salido de casa. Pero podrías considerar con razón que hay otros factores responsables: la calzada resbaladiza por la que ibas conduciendo, el tiempo que volvía resbaladiza la calzada, todas las cosas que habían determinado el tiempo, el rato que pasaste buscando en tu armario los zapatos que serían más adecuados para el arreglo en cuestión —ese intervalo de perfecta duración que determinó que estuvieras justo donde tenías que estar para no llegar demasiado pronto ni demasiado tarde a tu accidente de tráfico.

Pero al margen de cuáles hubieran podido ser las causas cercanas o remotas de tu accidente de tráfico, tenías una idea de cómo iban a ocurrir las cosas ese día, como la

tienes cada día, e ir en tu coche haciendo trompos sin control mientras otros vehículos intentan evitar chocar contigo no estaba en tu programa. Hace un segundo tenías las cosas firmemente controladas, pero ahora derrapas rápidamente hacia quién sabe qué. No estás horrorizado, todavía no, mientras te deslizas por el asfalto escurridizo por la lluvia o la nieve que brilla a la luz de la luna, bajo el aullido del viento y las sombras huidizas. En ese momento todo es aún extrañeza. Has sido transportado a un lugar diferente del que estabas hace un momento.

Y entonces empieza. *Esto no puede estar ocurriendo*, piensas —si es que puedes pensar algo, si eres algo más que un torbellino de pánico. Pero, en realidad, ahora puede ocurrir cualquier cosa. Éste es el mensaje susurrante que se desliza en tus pensamientos: nada es seguro y nada es imposible. De repente se ha puesto en movimiento algo que lo ha cambiado todo. Ha descendido sobre ti algo que llevaba planeando en círculos sobre tu vida desde el día en que naciste. Y por primera vez sientes lo que nunca habías sentido: la inminencia de tu muerte. Ahora ya no hay ninguna posibilidad de autoengaño. La paradoja que surgió con la consciencia se ha esfumado. Sólo queda el horror. Eso es lo que es real. Eso es lo único que siempre fue real, por muy irreal que pudiera parecer. Por supuesto, ocurren cosas malas, como todo el mundo sabe. Siempre han ocurrido y siempre ocurrirán. Forman parte del orden natural de las cosas. Pero no es así como lo entendemos. No es así como creemos que deberían ser las cosas para nosotros. Así es como creemos que las cosas *no* deberían ser. Y todo el horror sobrenatural, como recordamos, depende de lo que creemos que debería ser y no debería ser.

¿Pero hubiéramos podido evitar este horror rechazando nuestra creencia en lo que debería ser y no debería ser, creyendo sólo en lo que es? No, no hubiéramos podido. Estábamos condenados a mantener esa creencia y a sufrir todo lo que nos amenaza fuera de ella. Lo que nos condenó (si se nos permite otra imperiosa repetición de este tema) fue la consciencia, madre de todos los horrores y autora de todo lo que creemos que debería ser y no debería ser. Aunque la consciencia nos sacó de nuestro coma en lo natural, todavía nos gusta pensar que, por muy alejados que estemos de las otras cosas vivientes, en esencia no estamos enteramente alienados de ellas. Intentamos encajar en el resto de la creación, viviendo y reproduciéndonos como cualquier otro animal o vegetal. No es culpa nuestra que nos hicieran como nos hicieron: experimentos de seres paralelos. No lo elegimos nosotros. No nos ofrecimos voluntarios para ser como somos. Podemos pensar que estar vivo está bien, sobre todo si se piensa en la alternativa, pero pensamos en ella lo menos posible, porque este simple pensamiento hace levantarse los espíritus de los muertos y todos los demás monstruos de la naturaleza.

Ninguna otra forma de vida sabe que está viva, ni sabe que morirá. Ésta es nuestra maldición exclusiva. Sin este maleficio sobre nuestras cabezas, nunca nos hubiéramos alejado de lo natural tanto como lo hemos hecho: tanto y durante tanto tiempo que es un alivio decir lo que hemos estado intentando con todas nuestras

fuerzas no decir: *hace mucho tiempo que no somos habitantes del mundo natural*. Por todas partes nos rodean hábitats naturales, pero en nuestro interior anida el escalofrío de cosas alarmantes y horrendas. Para decirlo simplemente: *no somos de aquí*. Si desapareciéramos mañana, ningún organismo de este planeta nos echaría de menos. Nada en la naturaleza nos necesita. Somos como el Dios suicida de Mainländer. Nada le necesitaba tampoco a Él, y su inutilidad se transfirió a nosotros cuando reventó excluyéndose de la existencia. No tenemos nada que hacer en este mundo. Nos movemos entre cosas vivientes, todas esas marionetas naturales que no tienen nada en la cabeza. Pero nuestras cabezas están en otro lugar, un mundo aparte donde todas las marionetas existen no en medio de la vida sino fuera de ella. Somos esas marionetas, esas marionetas *humanas*. Somos mimos delirantes de lo natural merodeando de un lado a otro en busca de una paz que nunca alcanzaremos. Y el medio en que circulamos es el de lo sobrenatural, un oscuro elemento de horror que rige para aquellos que creen en lo que debería ser y no debería ser. Éste es nuestro cuarto secreto. Aquí es donde deliramos como dementes al nivel de la metafísica, fracturando la realidad y rompiendo las leyes de la vida.

Las desviaciones de lo natural han girado a nuestro alrededor durante todos nuestros días. Las manteníamos a distancia, anormalidades que negábamos como elementos de nuestro ser. Pero fuera de nosotros no hay nada sobrenatural en el universo. Somos aberraciones: seres que nacen como muertos vivientes, ni una cosa ni la otra, o ambas cosas a la vez… cosas siniestras que no tienen nada que ver con el resto de la creación, horrores que envenenan el mundo sembrando nuestra locura por dondequiera que vamos, saturando la luz diurna y la oscuridad con obscenidades incorpóreas. Desde el otro lado de un abismo insondable, insuflamos lo sobrenatural en todo lo que es manifiesto. Flota como una bruma ligera a nuestro alrededor. Vivimos en compañía de fantasmas. Sus tumbas están marcadas en nuestras mentes, y nunca serán exhumados de los cementerios de nuestra memoria. Nuestros latidos están numerados, nuestros pasos contados. Mientras sobrevivimos y nos reproducimos sabemos que estamos muriendo en un rincón oscuro del infinito. Vayamos donde vayamos no sabemos lo que aguarda nuestra llegada, sino sólo que está ahí.

Con ojos que ven a través de un velo translúcido que reluce ante nosotros, miramos la vida desde el otro lado. Allí, algo nos acompaña a lo largo de nuestros días y noches como una segunda sombra que se proyecta en otro mundo y nos ata a él. Encadenados a lo sobrenatural, conocemos sus signos e intentamos amansarlos mediante la desensibilización y la ridiculización. Los estudiamos como símbolos, jugamos con ellos. Entonces los baña una luz extrañamente coloreada, y vuelven a ser reales: la calavera sonriente, la curva guadaña, la lápida mohosa, todas las criaturas oscuras de la tierra y el aire, todos los memento mori que hemos escondido en nuestro interior. Estos esqueletos nuestros, ¿cuándo saldrán y se mostrarán? Gimen cada vez más alto cada año que pasa. El tiempo pasa volando con prisa heladora. El

niño que aparece en esa vieja foto, ¿es realmente una versión anterior de ti mismo, diciendo adiós con tu manita? La cara de ese niño no se parece nada a la cara que tienes ahora. Esa cara de niño se funde ahora en la negrura que hay detrás de ti, delante de ti, alrededor de ti. El niño agita la mano y sonríe y se desvanece mientras tu coche sigue derrapando hacia tu futuro bruscamente truncado. Adiós.

Entonces aparece otra cara. Ha desplazado a la que estás acostumbrado a ver cuando tu retrovisor está torcido, como lo está ahora, y te encara. No puedes apartar la vista, porque la otra cara está iluminada como una luna llena, lo que te aterra y te fascina al mismo tiempo. Y nada en ella parece natural. Tiene un aire rígido, la cara de algo que asoma en una caja de juguetes. La cara sonríe, pero demasiado y durante demasiado tiempo para ser real. Y sus ojos no parpadean. La escena cambia a cada momento. Personas, lugares y cosas aparecen y desaparecen. Tú apareciste como esperaban otros *pero no como elegiste tú*. Y desaparecerás como si nunca hubieras existido, tras cumplir tu turno en este mundo. Siempre te dijiste que esta era la manera natural de las cosas y que podías acatarla porque pertenecías a la naturaleza… a la naturaleza MALIGNAMENTE INÚTIL, que te escupió como un pequeño gargajo de sus grandes pulmones. Pero lo sobrenatural se adhirió a ti desde el principio, enquistando sus rarezas en tu vida mientras esperabas a que la muerte empezara a aporrear tu puerta. No ha venido a salvarte, sino a precipitarte en su horror. Quizá esperabas evitar este horror que presidía tu vida como una gárgola. Ahora descubres que no hay forma de evitarlo. Sólo te quedan segundos, cada uno de los cuales te estrangula un poco más. A tu alrededor se dicen ensalmos por todas partes. Han perdido su poder. Los vivos y los muertos farfullan dentro de ti. No les entiendes. Los sueños se vuelven más brillantes que los recuerdos. La oscuridad cae a paladas sobre los sueños.

Esos ojos que no parpadean siguen brillando en el espejo, los ojos de esa cara que sonríe demasiado y durante demasiado tiempo. Y sientes que tu cara también sonríe, que tus ojos tampoco parpadean. El secreto que nunca quisiste saber se revela ahora en tu cabeza: que te hicieron como te hicieron y te manipularon para que te comportaras como te comportabas. Y a medida que el secreto se abre paso en tu cabeza, la sonrisa de esa cara del espejo se estira por las comisuras. Lo mismo hace la tuya, haciendo lo que le ordenan. Las dos caras sonríen a la vez con la misma sonrisa. Se ensancha hasta alcanzar proporciones demenciales. Al fin una voz largamente contenida grita: *¡Qué es esta vida!* Pero sólo responde el silencio, burlándose de todas las esperanzas absurdas que alguna vez tuviste.

Ningún yo ya, conscientemente hablando.

Ninguna sensación de tu viejo yo o tu nuevo yo, falsas imaginaciones si te paras a pensarlo, nadas conscientes de sí por dondequiera que mires.

Nadie para oírte llorar o gritar, saliendo adelante por tu cuenta, adiós.

Ningún seno de la naturaleza, abandonados en el portal de lo sobrenatural,

mentes llenas de posibilidades patentemente penosas, fue una verdadera metedura de pata, la tragedia humana.

Ninguna realidad digna de ese nombre, aquí no hay nadie más que nosotras las marionetas, seres contradictorios, mutantes que encarnan la lógica retorcida de una paradoja.

Ninguna inmortalidad, gente corriente y mortales medios yendo y viniendo, no puedo quedarme mucho, tengo una cita con la no existencia, ninguna alternativa en la que pensar, estar vivo estuvo bien mientras duró, o eso dicen.

Ninguna biografía con final feliz que contar, sólo un artificio de horror, luego la nada —y nada más.

Ninguna Libre Voluntad de vivir, ninguna redención por una Voluntad de morir, qué deprimente.

Ninguna filosofía que vender de puerta en puerta, el pesimismo no vende, el optimismo tuvo que echar el cierre, demasiado perverso para tolerarlo.

Ningún sentido ni juego mental, los mecanismos represivos se averiaron, el autoengaño cerró sus compuertas.

Ningún despertar de un sueño dentro de un sueño, mutación de la consciencia —madre de todos los horrores—, mejor no meterse con ella, la extinción tiene cada vez mejor pinta.

No más placer, de lo poco que había, unas migajas dejadas por el caos celebrando su festín, pero todavía queda una buena provisión de dolor.

Ningún incentivo digno de alabanza, sólo presiones defecatorias, relativismo de pasapurés.

Ninguna eutanasia, mala para el negocio de la vida, aquí tienes que arreglártelas solo, pero ten cuidado con el eterno retorno, la idea más horrible del universo.

Ningún Dios amantísimo, la omnipotencia de baja y la omnisciencia de vacaciones, la deidad Él muerta: el horror, el horror, aun los cielos de la primavera y las flores del verano parecerán desde ahora impregnados de veneno, échale la culpa a la reconstrucción de conocimientos dispersos.

Ningún Buda compasivo, los Ladrones de Cuerpos le pillaron, eso he oído, o algo parecido, quizá en la próxima vida.

Ninguna fórmula Bien-contra-Mal aquí, Azathoth dirige el cotarro, los seres humanos son un error o una broma, algo pernicioso que convierte nuestro mundo en una pesadilla.

Ningún ser normal y real lo siniestro se te acerca a toda velocidad, alarmante y horrendo.

Ningún egomuerto: iluminación por accidente.

Ninguna escapatoria del daño, mejor no haber sido nunca, lo peor se reserva para el final.

Ningún último Mesías, enterrado en las uñas de comadronas y fabricantes de chupetes, se fue por donde se fueron todos los mesías.

Ninguna desolación tampoco, un verdadero fracaso.

Ninguna gestión del horror mediante aislamiento, anclaje, distracción y sublimación.

Ninguna tragedia que leer o escribir, la muerte mantenida a distancia segura más allá del punto de fuga de la carretera.

Ninguna vía de escape hacia una beatitud inútil, una existencia inútil, tan malignamente inútil…

¿Y ahora qué? Ahora sólo queda esa sonrisa que se ensancha de modo antinatural: un gran abismo donde la negrura se funde con la negrura, nada. Luego la sensación de ser tragado. La historia ha terminado, el argumento está completo.

Final del juego —————

Rebatir la filosofía de Zapffe, o cualquier filosofía semejante, es tan fácil como rebatir la de cualquier otro filósofo cuyos razonamientos no se ajusten a tus predilecciones. Aunque su análisis de la existencia humana parezca sólido bajo determinada luz, podrá demolerlo sin gran esfuerzo quienquiera que tenga esa motivación. Zapffe no descubrió el Mediterráneo, con un frasquito de agua para probarlo. Era alguien que pensaba haber averiguado por qué debería extinguirse la humanidad, sabiendo que nunca optaríamos por esta solución, dijeran lo que dijeran él y su último Mesías. ¿Qué importa si somos soberanos o esclavos en nuestro ser? Nuestra especie seguirá mirando hacia el futuro y no sentirá ninguna necesidad de abandonar su baile de marionetas replicado en un universo de marionetas donde los hilos tiran de sí mismos. Da risa pensar que fuéramos a hacer otra cosa, o que pudiéramos hacer otra cosa. Que nuestras vidas puedan ser una paradoja y un horror no sería realmente un secreto demasiado terrible para que lo sepan unas mentes que sólo saben lo que quieren saber. El infierno de la consciencia humana es sólo un cuento para dormir de un filósofo que podemos oír cada noche y olvidar cada mañana cuando despertamos para ir al colegio o al trabajo o adondequiera que vayamos día tras día tras día. ¿Qué nos importa el horror de ser insufriblemente conscientes de que vivimos y moriremos… el horror de sombras sin yoes que envuelven la tierra… o el horror de cabezas de marioneta oscilando al viento y desapareciendo en un cielo oscuro como globos perdidos? Si crees que las cosas son así, vete a gritarlo por los tejados y ya verás lo que te pasa. Nosotros nos quedamos aquí, pero tú puedes extinguirte si quieres. Podemos hacer más marionetitas como tú, pero no las llamamos así. Las llamamos personas que tienen yoes indivisibles e historias que no se parecen nada a la tuya.

Ser alguien es muy duro, pero ser nadie está fuera de la cuestión. Debemos ser felices, debemos imaginar que Sísifo era feliz, debemos creer porque creer es

absurdo. Día tras día, en todos los aspectos, nos va mejor y mejor. Ilusiones positivas para personas positivas. ¿Acaso no matan a los caballos? Pero en cuanto a matarnos nosotros… preguntad a Gloria Beatty, preguntad a Michelstaedter, preguntad a Weininger, preguntad a Hemingway. Pero no preguntéis a Mainländer ni a Bjørneboe, que se ahorcaron. Y no preguntéis a Jean Améry, autor de *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria* (1976), que se quitó de en medio con una sobredosis de somníferos. Améry sobrevivió a Auschwitz, pero no sobrevivió a su supervivencia. Nadie lo hace. Respaldados por nuestros progenitores y el mundo, nunca juzgaremos que esta vida es MALIGNAMENTE INÚTIL. Casi nadie declara que una maldición ancestral nos contamina en el útero y envenena nuestra existencia. Los médicos no lloran en las salas de partos, o no suelen. No agachan la cabeza y dicen: «El cronómetro se ha puesto en marcha». El recién nacido puede llorar, si las cosas van bien. Pero el tiempo secará sus ojos; el tiempo se ocupará de ello. El tiempo se ocupará de todos hasta que no quede ninguno de nosotros del que ocuparse. Entonces todo volverá a ser como era antes de que echáramos raíces en un lugar que no es el nuestro.

Llegará un día para cada uno de nosotros —y luego para todos nosotros— en que el futuro habrá terminado. Hasta entonces, la humanidad se aclimatará a cada nuevo horror que venga a llamar a la puerta, como ha hecho desde el principio. Seguirá adelante y adelante hasta detenerse. Y el horror seguirá adelante, con las generaciones cayendo en el fututo como muertos en tumbas abiertas. El horror que nos transmitieron se transmitirá a otros como un legado escandaloso. Estar vivo: décadas de levantarse a la hora, luego recorrer penosamente otra ronda de emociones, sensaciones, pensamientos, deseos —la gama completa de agitaciones—, para desplomarse finalmente en la cama a sudar en el pozo negro del sueño profundo o hervir a fuego lento en las fantasmagorías que importunan nuestras mentes cuando sueñan. ¿Por qué aceptan tantos de nosotros una cadena perpetua en vez del extremo de una soga o la boca de una pistola? ¿Acaso no *merecemos* morir? Pero no estamos obsesionados por este tipo de preguntas. No nos interesa hacerlas, ni responder a ellas con la mano en el corazón. ¿No podríamos acabar así con la conspiración contra la especie humana? Parece que esta sería la decisión adecuada: la muerte de la tragedia en brazos de la no existencia. Mundos sobrepoblados de nonatos no tendrían que sufrir si deshiciéramos lo que hemos hecho para poder seguir adelante durante todos estos años. Dicho esto, nada que sepamos nos hará dar ese paso. ¿Qué podría ser más impensable? Sólo somos seres humanos. Preguntad a cualquiera.

Obras citadas en
La conspiración contra la especie humana
—y otras de referencia—
Editadas en Valdemar

Algernon Blackwood: *John Silence, investigador de lo oculto*, Gótica 46.

John W. Campbell, Jr.: “¿Quién anda ahí?”, en *La cabeza de la Gorgona y otras transformaciones terroríficas*, Gótica 85.

Carlo Collodi: *Pinocho*, Grangaznate 1.

Joseph Conrad: *El corazón de las tinieblas*, Avatares 28, El Club Diógenes 182.

R. W. Chambers: “El Signo Amarillo”, en *El Rey de Amarillo. Relatos macabros y terroríficos*, Gótica 87. El Club Diógenes 319.

E. T. A. Hoffmann: “El hombre de la arena”, en *El hombre de la arena. 13 historias siniestras y nocturnas*, Gótica 26. El Club Diógenes 253.
—*Los elixires del diablo*, Gótica 29. El Club Diógenes 201.

Thomas Ligotti: *Noctuario*, Gótica 90.

H. P. Lovecraft: *Hongos de Yuggoth y otros poemas fantásticos*, El Club Diógenes 11.
—*El horror sobrenatural en la literatura*, Gótica 80.
—“La llamada de Cthulhu” y “La música de Erich Zann” en *Narrativa completa* (vol. I), Gótica 62.
—“El color del espacio exterior”, “El horror de Dunwich”, “En las montañas de la locura” y “El caso de Charles Dexter Ward” en *Narrativa completa* (vol. II), Gótica 63.
—*El miedo que acecha*, El Club Diógenes 308.

M. R. James: *Corazones perdidos. Cuentos completos de fantasmas*, Gótica 25. El Club Diógenes 187, 197, 226.

Arthur Machen: “El gran dios Pan”, en *El gran dios Pan y otros relatos de terror*, Gótica 33, El Club Diógenes 213.
—“El pueblo blanco”, en *El gran dios Pan y otros relatos de terror*, Gótica 33, El Club Diógenes 219.

E. A. Poe: “El hundimiento de la casa Usher”, en *El pozo y el péndulo y otras historias espeluznantes*, Gótica 18. El Club Diógenes 133.
—*El relato de Arthur Gordon Pym*, El Club Diógenes 310.

Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*, Letras Clásicas 13.
—*La filosofía en la época trágica de los griegos*, El Club Diógenes 113.
—*Así habló Zaratustra*, Letras Clásicas 6.

A. Radcliffe: *Los misterios de Udolfo*, Gótica 5, El Club Diógenes 167.

Arthur Schopenhauer: *Parerga y Paralipómena*, Letras Clásicas 11.
—*Aforismos sobre el arte de saber vivir*, El Club Diógenes 102.

Mary Shelley: *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Gótica 16.
—*Cuentos góticos*, Gótica 8, El Club Diógenes 13 (*El mortal inmortal y otras fantasías góticas*).

L. Sprague de Camp: *Lovecraft. Una biografía*, El Club Diógenes 183.

Roland Topor: *El quimérico inquilino*, El Club Diógenes 276.

Varios autores: *Cthulhu. Una celebración de los mitos*, Gótica 39. El Club Diógenes 249, 250 (*Cuentos de los mitos de Cthulhu 1 & 2*).

Varios autores: *Nuevos cuentos de los mitos de Cthulhu*, Gótica 49, El Club Diógenes 302.

Varios autores: *La plaga de los zombis y otras historias de muertos vivientes*, Gótica 78.

Varios autores: *La cabeza de la Gorgona y otras transformaciones terroríficas*, Gótica 85.

VARIOS AUTORES: *Alas tenebrosas. 21 nuevos cuentos de horror lovecraftiano*, Gótica 94.



THOMAS LIGOTTI nació en Detroit en 1953 y estudió Lengua en la universidad estatal de Wayne. Cuando tenía 17 años sufrió una crisis de pánico-ansiedad que con el tiempo se haría crónica. Aunque algunos han querido ver en ello el origen de su visión pesimista del mundo, muy bien pudo haber ocurrido al contrario. Ligotti trabajó durante veinte años como editor asociado para el grupo editorial Gale. A comienzos de los ochenta aparecen sus primeros relatos en diversos fanzines, convirtiéndose desde entonces en un escritor de culto. Sus referentes literarios, más allá de los maestros modernos del horror sobrenatural, como Machen o Lovecraft, sin olvidar a Poe, incluyen autores como Baudelaire, Borges, Nabokov o Valéry.

En 1986 publicó *Songs of a Dead Dreamer*, que fue elogiada por crítica y público a pesar de su corta tirada, 300 ejemplares. A esta primera colección de relatos le siguieron otras: *Grimscribe, His Lives and Works* (1991, World Fantasy 1992), *Noctuary* (1994, col. Gótica n° 90), *The Nightmare Factory* (selección de los tres anteriores y premio Bram Stoker 1996), *My Work Is Not Yet Done* (2002, Bram Stoker) y *Teatro Grottesco* (2006, 2008), entre otros.

Notas

[1] El nacimiento de la consciencia humana según se describe en este párrafo puede considerarse 1) una fábula de la «pérdida de inocencia» de la humanidad y su alienación de una forma «natural» de existir en el mundo; 2) un pasaje especulativo vagamente basado en la psicología evolutiva. <<

[2] “The Last Messiah”, *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology* [Sabiduría al aire libre: las raíces noruegas de la ecología profunda] (1933), ed. de Peter Reed y David Rothenberg (traducción de Sigmund Kvaloy y Peter Reed); *Philosophy Now*, marzo-abril de 2004 (traducción de Gisle R. Tangenes). Desgraciadamente, la obra maestra filosófica de Zapffe, *Sobre lo trágico* (1941), no ha aparecido hasta la fecha traducida a ninguna lengua de relieve. Sin embargo, algunas síntesis de su contenido, así como fragmentos de este tratado y de otros escritos de Zapffe traducidos al inglés por Tangenes, confirman que a lo largo de su larga vida nunca abandonó ni atenuó los principios pesimistas de *Sobre lo trágico* tal como aparecen en miniatura en “El último Mesías”. Aunque pueda parecer extraño o ridículo que un libro respalde una parte tan considerable del peso de su discurso en un breve ensayo escrito por un oscuro filósofo europeo a comienzos de la década de 1930, uno debe empezar por algún sitio. <<

[3] Bajo la denominación colectiva de «constructivistas», filósofos, sociólogos y otras autoridades que trabajan en distintos ámbitos han deliberado de diversas maneras sobre la naturaleza inventada de nuestras vidas. Ejemplos: P. L. Berger y T. Luckman: *La construcción social de la realidad*, 1966; Paul Watzlawick, ed.: *Realidad inventada: ¿sabemos lo que creemos saber?*, 1984; Ernst von Glasefeld: *Constructivismo radical: una forma de aprendizaje*, 1966. Para los intelectuales que leen libros, esta idea es sólo una de las muchas que ocupan sus días. Sin embargo, su trascendencia no se comparte a menudo con las masas. Pero a veces sí. Un ejemplo cinematográfico en el que se plantea la hipótesis de que la invención es la piedra angular de nuestras vidas aparece al final de la película *Héroe por accidente* (1992), cuando Bernard LePlant, el personaje al que alude el título, imparte unas palabras de sabiduría a su hijo, del que anteriormente se había alejado. «¿Recuerdas cuando te dije que te iba a explicar de qué va la vida, colega?», dice. «Bueno, lo que pasa con la vida es que se vuelve extraña. La gente te está hablando siempre de la verdad, todo el mundo sabe siempre lo que es la verdad, como si fuera papel higiénico o algo así y tuvieran un paquete en el armario. Pero lo que aprendes cuando te haces mayor es que no hay ninguna verdad. Lo único que hay son gilipolleces. Perdona mi vulgaridad. Capas de ellas. Una capa de gilipolleces encima de otra. Y lo que haces en la vida, cuando te haces mayor, es elegir la capa de gilipolleces que prefieres, y esas son tus gilipolleces, por así decirlo. ¿Lo entiendes?» Pese al cinismo de las palabras de LePlant, el objeto de su lección paternal es crear un vínculo entre él y su hijo. (Hollywood está plagado de argumentos en los que una familia rota «se cura».) Este vínculo se basa en la revelación de la vida como una gilipollez y es a su vez una gilipollez —porque uno no tiene ningún fundamento para preferir una capa de gilipolleces a otra si no está ya lleno de gilipolleces, lo que demuestra el argumento de LePlant de que «lo único que hay son gilipolleces» sin que él sea consciente de ello, que es como funciona la gilipollez. Éste no es el mensaje que se pretende que saque el espectador de la filosofía para un público de masas de *Héroe por accidente*, pero de todas formas está ahí. <<

[4] Tampoco fue un impedimento para la reputación póstuma de Weininger —después de que se matara pegándose un tiro a la edad de veintitrés años— el hecho de que fuera un judío antisemita que se convirtió al cristianismo, un sendero vital que quedaba bien en un currículo antes de la Segunda Guerra Mundial, y que siempre quedará bien para el evangélico medio hasta el Día del Juicio Final. (Naturalmente, las obras de Weininger han sido ampliamente traducidas y estudiadas.) El perfil difamatorio que se traza de los judíos en *Sexo y carácter* debió llenar a alguien como Adolf Hitler con la gratificante sensación de ser un humano real y no un judío, ni siquiera uno converso. En cuanto a la propia reputación del Führer, lo que tenemos es la biografía de un chapucero cuya disposición genocida no hizo tambalearse la forma de vida de su grupo destinatario. Esto contrasta notablemente con la competencia del gobierno de los Estados Unidos a la hora de reducir a los pueblos indígenas a la condición de reclusos en sus propias tierras y reclamarlas con toda franqueza para sí. Lo que eran ha desaparecido para siempre. Para atajar cualquier sospecha en sentido contrario, nuestra intención aquí no es simpatizar con ninguna persona o pueblo sino sólo resaltar unos hechos históricos que perduran muy vívidamente en la memoria de sus víctimas y deben ser reprimidos en la conciencia de quienes los cometieron para que puedan seguir teniendo una buena opinión de sí mismos, su dios, su nación, sus familias y la especie humana, o al menos esa parte de la especie humana con la que creen compartir un destino. Estos hechos de vida y muerte sólo son eso: hechos. En la medida en que se someten a la acusación de la humanidad, se juzgan como una metedura de pata. Lo que se ha dado en llamar «la inhumanidad del hombre con el hombre» no debería provocarnos un escozor misantrópico que nos hiciera desear el fin de nuestra especie. Esa deducción sería otra metedura de pata, como lo sería abogar demagógicamente por nuestra supervivencia basándonos en la abundancia real de lo que se valora como conducta «humana». Tanto los movimientos «inhumanos» como los «humanos» de nuestra especie carecen de relevancia. Ninguno de nosotros está al timón de unos u otros movimientos. Nos creemos dueños de nuestra conducta: ese es el error. Creemos ser algo que no somos: ese es el error. Perpetuar estos errores, conspirar por el sufrimiento de las generaciones futuras es la única mala conducta que habría que expiar, aunque nunca estaremos dispuestos ni seremos capaces de rectificar nuestra incorregible naturaleza. El error es pensar que nos crearon de forma natural o divina para colaborar con nuestro propio sufrimiento y el de la posteridad humana. Preguntad si no a Adán y Eva, símbolos de la más perjudicial de todas las meteduras de pata, que volvemos a cometer cada día. <<

[5] La síntesis de la filosofía de Mainländer expuesta en este capítulo se basa en varias fuentes: Thomas Whittaker: *Essays and Notices Philosophical and Psychological* [Ensayos y noticias filosóficas y psicológicas], 1895; H. P. Blavatsky: “The Origin of Evil” [El origen del mal], en el número de octubre de 1897 de la revista *Lucifer*, Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, 1914, y *Evil: Selected Lectures* [El mal: conferencias escogidas], 1918; Radoslav Tsanoff: *La naturaleza del mal*, 1931; Francesca Arundale: *La idea de la reencarnación*, 1942; Aleksander Samarin: “The Enigma of Immortality” [El enigma de la inmortalidad], mayo de 2005 (http://www.thebigview.com); Johann Joachim Gestering: *German Pessimism and Indian Philosophy: A Hermeneutic Reading* [Pesimismo alemán y filosofía india: una lectura hermenéutica], 1986; y Henry Sheldon: *Unbelief in the Nineteenth Century* [Descreimiento en el siglo XIX], 2005. Una respuesta más convencionalmente filosófica a la pregunta de por qué debería extinguirse la especie humana se formula en el apartado *Deshaciendo III* de este capítulo. <<

[6] Para un estudio en el que se llega a la conclusión de que nuestro bienestar subjetivo viene determinado aproximadamente a partes iguales por la lotería genética y por las experiencias de la vida, más que por algo que un libro de autoayuda pueda enseñar a conseguir a alguien, véase “Happiness Is a Stochastic Phenomenon” [La felicidad es un fenómeno estocástico], de David Lykken y Auke Tellegen, *University of Minnesota Psychological Science*, 1996. Los porcentajes iguales de factores genéticos y experienciales que arroja el estudio de Lykken y Tellegen les lleva a concluir que la felicidad es una «cuestión de azar» y no un fenómeno genéticamente determinado en su conjunto. A un determinismo total de nuestra felicidad, o de cualquier otro de nuestros rasgos, se le denomina «determinismo marionetista», aunque resulta curioso que la genética tenga que ser el único marionetista en lugar de la genética asociada con los hechos de nuestra vida, lo que no dejaría nada de lo que somos al azar. (Para más información sobre el determinismo, véase el apartado *Actores en* el capítulo «¿Quién anda ahí?») <<

[7] La solución de Zapffe a la acuñación deportiva de la especie humana por parte de la naturaleza puede parecer la última frontera del pesimismo. En su *Filosofía del inconsciente* (1869), el filósofo alemán Eduard von Hartmann va más allá: «¿De qué serviría, por ejemplo, que la humanidad se extinguiera mediante la continencia sexual? El mundo como tal seguiría existiendo». Esta resistencia de lo orgánico permitiría a las fuerzas inquietas de la vida producir «*un nuevo hombre o tipo similar, con lo que todo el sufrimiento volvería a empezar de nuevo*» (subrayado de Hartmann). Para Hartmann, la lucha por la liberación no terminará hasta que una fuerza superpotente extermine la menor chispa de la Creación. Si la visión de Hartmann es demencial, también lo es la idea de que la humanidad dejará algún día de reproducirse. Entre dos clamorosas inverosimilitudes, ¿por qué juzgar una más inverosímil que la otra? <<

[8] La idea de que los seres humanos están atrapados en una paradoja que no afecta a ninguna otra criatura de este mundo reaparece en la obra de John Gray *Perros de paja: Reflexiones sobre los humanos y otros animales* (2002). Al final de su obra, el autor se hace eco de la conceptualización deja humanidad por parte de Zapffe cuando escribe: «Los demás animales no necesitan tener un propósito en la vida. Contradictorio consigo mismo, el animal humano no puede arreglárselas sin uno». Sin embargo, aunque señale esta contradicción, Gray no concede un momento de atención a la posibilidad de que llegue a convertir la existencia humana en una paradoja a la que sólo puede poner fin una extinción voluntaria. Aun cuando Gray considere nuestra extinción involuntaria como probable y no lejana, sigue aún abierto a soluciones que excluyen el cese cooperativo de la especie humana. La que él sugiere, que no parece haberse dado cuenta que ya se aplica, es que la humanidad debería hacer lo que pueda para salir adelante en este mundo viviendo en un estado de engaño irremediable. Tras las frases previamente citadas viene el mensaje de despedida de *Perros de paja*: «¿No podemos pensar que el propósito de la vida sea simplemente ver?» Este interrogante se apoya en la premisa de que hay una forma mejor de vivir para la especie humana, y que podríamos vivir de esa forma si quisiéramos. Haciendo caso omiso del espíritu optimista de la pregunta final de Gray, *Perros de paja* ha sido reprobado por muchos como un breviario del pesimismo. Sin reparo alguno, es una obra inconformista que ha rejuvenecido para el lector común algunas de las dificultades más básicas y desatendidas de la vida humana. Pero etiquetarla de pesimista es una reacción excesiva por parte de quienes quieren seguir siendo meros aficionados a la realidad. <<

[9] Para consultar una opinión que respalda la exoneración no lógica del creyente por parte de James, véase Suckiel, Ellen Kappy: “William James on Cognitivity of Feelings, Religious Pessimism, and the Meaning of Life” [William James sobre el cognitivismo de los sentimientos, el pesimismo religioso y el sentido de la vida], *The Journal of Speculative Philosophy*, 2004. <<

[10] Entre estas obras figuran *Self Deception* [Autoengaño] de Herbert Fingarette (2000); *Self-Deception Unmasked* [El autoengaño desenmascarado] de Alfred R. Mele (2001); *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life* [El elefante en la habitación: silencio y negación en la vida cotidiana] de Eviatar Zerubavel (2006); *Perspectives on Self-Deception* [Perspectivas sobre el autoengaño], Brian P. McLaughlin y Amelie Oksenburg Rorty, eds. (1988); *Denial: A Clarification of Concepts and Research* [Negación: aclaración de conceptos e investigación], E. L. Edelstein, D. L. Nathanson y A. M. Stone, eds. (1989); y *Lying and Deception in Everyday Life* [Mentira y engaño en la vida cotidiana], Michael Lewis y Carolyn Saarni, eds. (1993). <<

[11] Galen Strawson explica la experiencia en términos similares: para la mayoría de la gente, «su personalidad es algo que pasa desapercibido, y que resulta en efecto indetectable en el momento presente. Es algo a través de lo que miran, o desde donde miran, no algo a lo que miran; una condición global e invisible de su vida, como el aire, no un objeto de experiencia». ("The sense of Self" [El sentido del yo], en *From Soul to Self* [Del alma al yo], ed. M. James C. Crabbe, 1999). <<

[12] La «sensación de sentido» de cada cual funciona como un sistema autónomo, algo que se percibe cuando se estropea pero no cuando está en perfecto estado. Forma parte de los engranajes con que funciona nuestra maquinaria psicológica y quizá se caracterizaría mejor como un conjunto de supuestos almacenados que como una sensación o emoción. Cuando uno o más de estos supuestos se ven amenazados por alguien o algo, su sistema de sentido pasa a primer plano y afronta al enemigo. Una vez disipada la amenaza, el sistema vuelve de nuevo a su funcionamiento autónomo. Sólo un minúsculo porcentaje de seres humanos se centran conscientemente en el sentido sin una provocación hostil. Si para la mayor parte de nuestra especie el sentido proviene directamente de un manual al que se puede hacer referencia por página y párrafo, capítulo y versículo —«Dios existe», «Tengo un yo», «Mi país es el mejor del mundo», para este pequeño porcentaje el sentido procede principalmente de una fuente: una *sensación de misterio*. En su ensayo “La muralla y los libros”, el escritor argentino del siglo XX Jorge Luis Borges escribió: «La música, los estados de felicidad, la mitología, las caras trabajadas por el tiempo, ciertos crepúsculos y ciertos lugares, quieren decirnos algo, o algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o están por decir algo; *esta inminencia de una revelación*, *que no se produce*, es, quizá, el hecho estético» (subrayado mío). Las “Notas sobre la escritura de ficción fantástica” de Lovecraft se abren con la siguiente frase: «La razón por la que escribo relatos es para darme la satisfacción de visualizar de la manera más obvia, minuciosa y permanente la vaga, escurridiza, fragmentaria sensación de lo maravilloso y de lo bello, y las *aventuradas expectativas* que me sugieren ciertas vistas (escénicas, arquitectónicas, ambientales, etc.), ideas, acontecimientos e imágenes encontradas en el arte y la literatura» (subrayado mío) [trad. de J. A. Molina Foix]. Esta sensación de misterio que nunca se disipa por conocimiento expreso sino que perdura siempre como una *inminencia* o *expectación* explica gran parte del atractivo de las historias sobrenaturales (“Los sauces” de Blackwood, “El color del espacio exterior” de Lovecraft, “El hundimiento de la casa Usher” de Poe). Para Borges y Lovecraft, la experiencia de que un misterio significativo estaba *a punto de* revelárseles la propiciaban las obras de arte o una visión estética de las cosas del mundo. Para otros, la experiencia del sentido a través del misterio puede no tener lugar debido a una tosquedad de carácter o a una condición que mata el misterio como una depresión, enfermedad que anula todo lo que podría significar algo. Pero cuando la sensación de misterio se despierta, lo hace con tanta más potencia en el umbral de la realización. Si el misterio llega alguna vez a revelarse, se desmoronará y quedará hecho pedazos sobre la tierra. Después se producirá una incursión de escrituras, doctrinas y relatos que especifican lo misterioso como un objeto, un dato. Decir que algún tipo de dios *podría* existir es vivificar su ser con misterio. Definir un dios como existente porque

cumple determinados criterios de bondad es matar a ese dios convirtiéndolo en un ídolo charlatán respaldado por un equipo publicitario de teólogos. Esto podría explicar por qué tantas deidades —de hecho todas ellas— se han desmoronado o van camino de hacerlo: al final todo dios pierde su misterio porque llega a estar excesivamente cualificado para su trabajo. Cuando desaparece el misterio de un dios, empiezan los argumentos para demostrar su realidad. La lógica interviene para resucitar lo que ha sido desangrado de su sana vaguedad. Finalmente, otro «dios viviente» queda relegado a la morgue de los eruditos. <<

[13] En el ensayo de Borges “La doctrina de los ciclos” se citan y al mismo tiempo se conciben varias refutaciones catastróficas del antiguo concepto del eterno retorno, que plantea la recurrencia idéntica de todos los seres y sucesos por siempre jamás. En palabras del estudioso argentino, «el eterno retorno de lo mismo» es «la idea más horrible del universo». Para Borges, esta idea era una pesadilla nacida de una mala filosofía; para Nietzsche era una pesadilla engendrada por su necesidad de estar alegre, o de creer que estaría alegre por muchos horrores que le ocurrieran. En el mundo de Nietzsche, aceptar esta idea *como una realidad* era un imperativo para afirmar la propia vida y la vida en sí, reestructurando los horrores de la existencia en un destino, o una serie incesante de destinos, que de algún modo inspirase amor en lugar de inquietud. Dada la antinomia de este asunto entre Borges y Nietzsche, ¿habría que proclamar a un escritor por encima del otro como genuino, auténtico o cualquier otro término de aprobación que se le quisiera asignar? Se trata de una cuestión discutible. Cada hombre estaba gestionando el estrés de una consciencia hiperdiligente a su propio estilo y no con uno impuesto por entrometidos cognitivos. <<

[14] Qué insulsa es la retórica de la insolencia cuando la utilizan los infieles. Sólo en las blasfemias de los creyentes que se sienten maltratados por su deidad resuena la música del odio que el incrédulo ensaya en vano. Fijaos en el Libro de Job. Si su protagonista fuera un hombre real en vez de una lección de obediencia temerosa, el Antiguo Testamento incluiría la mayor sinfonía de rencor que este mundo ha conocido. Pero Job se muestra legalista más que insultante; quiere *discutir* por qué debería librarse de sus pruebas infernales. De ahí no puede salir nada bueno. Cualquier discusión puede prolongarse interminablemente… o hasta que una de las partes ceda, que es lo que hace Job porque Dios no está dispuesto a discutir con él y, siendo todopoderoso, puede sin duda decir y hacer lo que le plazca. Algo que la historia de Job ha conferido a los devotos a lo largo de las épocas es un ejercicio compulsivo de racionalización conocido como teodicea: un género de apologética cristiana que se esfuerza por encajar un dios omnisciente, todopoderoso y amantísimo en los males de la existencia. Según Chesterton, reconciliar a un buen Creador con una mala creación plantea un problema que los creyentes no pueden resolver por medio de la lógica ni sin ella. Y quien crea que este problema desaparecerá alguna vez creerá cualquier cosa. <<

[15] Algunas citas de U. G. pueden ser útiles aquí. El parecido entre las opiniones de U. G. y las de Zapffe, así como otras formuladas hasta ahora o en adelante por el autor de la presente obra, es bastante flagrante. Debido a estas afinidades conceptuales, no se advierte en este apartado ninguna muestra de escepticismo hacia las ideas y las experiencias de U. G. y otros, pues a cualquier idea perspicaz que acogemos y ansiamos difundir le damos paso desvergonzadamente. Pero como dijo una vez U. G.: «Todas las ideas perspicaces, por extraordinarias que sean, carecen de valor. Puedes crear una tremenda estructura de pensamiento partiendo de lo que has descubierto, que llamas idea perspicaz. Pero esa idea no es sino el resultado de tu propio pensar, las permutaciones y combinaciones del pensamiento. En realidad no hay forma alguna de que puedas descubrir algo original». La siguiente selección está extraída de entrevistas con U. G. recogidas en *No Way Out* [Sin salida] (1991).

El problema es este: la naturaleza ha reunido todas estas especies en este planeta. La especie humana no es más importante que cualquier otra especie en este planeta. Por alguna razón, el hombre se asignó un lugar superior en este esquema de cosas. Cree que ha sido creado con algún propósito más grandioso que, si puedo poner un ejemplo vulgar, el mosquito que le chupa la sangre. El responsable de esto es el sistema de valores que hemos creado. Y el sistema de valores proviene del pensamiento religioso del hombre. El hombre ha creado la religión porque le da una tapadera. Esta exigencia de realizarse, de buscar algo ahí fuera, se volvió imperativa por esta consciencia de sí mismo que le sobrevino en algún momento del proceso evolutivo. El hombre se separó de la totalidad de la naturaleza.

* * *

La naturaleza sólo está interesada en dos cosas: sobrevivir y reproducir una como sí misma. Cualquier cosa que superpongas a eso, toda la aportación cultural, es responsable del aburrimiento del hombre. De modo que tenemos variedades de experiencia religiosa. No estás satisfecho con tus enseñanzas o tus juegos religiosos, de modo que importas otros de la India, Asia o China. Resultan interesantes porque son algo nuevo. Aprendes los rudimentos de un nuevo lenguaje e intentas hablarlo y utilizarlo para sentirte más importante. Pero básicamente es lo mismo.

* * *

En algún momento del desarrollo de la consciencia humana sobrevino la consciencia de uno mismo. (Cuando digo «uno mismo» no quiero decir que exista aquí un yo o un centro.) Esa consciencia separó al hombre de la totalidad de las cosas. El hombre, en el principio, era un ser asustado. Convertía todo lo que era incontrolable en algo divino o cósmico y lo adoraba. Fue en ese estado mental como creó a «Dios», con

comillas y sin ellas. De modo que la cultura es responsable de lo que quiera que seas. Mantengo que todas las instituciones e ideologías políticas que tenemos hoy son la excrecencia del mismo pensamiento religioso del hombre. Los maestros espirituales son en cierto modo responsables de la tragedia de la humanidad.

* * *

Tu propia muerte, o la muerte de tus seres cercanos y queridos, no es algo que puedas experimentar. Lo que en realidad experimentas es el vacío creado por la desaparición de otro individuo y la demanda insatisfecha de mantener la continuidad de tu relación con esa persona durante una eternidad inexistente. El escenario para la continuación de todas estas relaciones «permanentes» es el mañana: el cielo, la vida de ultratumba, etcétera. Estas cosas son invenciones de una mente sólo interesada en su continuidad inalterada y permanente en un futuro autogenerado y ficticio. El método básico para mantener la continuidad es la repetición de la pregunta «¿Cómo? ¿Cómo? ¿Cómo?» «¿Cómo voy a vivir? ¿Cómo puedo ser feliz? ¿Cómo puedo estar seguro de que mañana seré feliz?» Esto ha convertido la vida en un dilema sin solución para nosotros. Queremos saber, y mediante ese conocimiento esperamos continuar nuestras miserables existencias para siempre.

* * *

Sigo manteniendo que no es el amor, la compasión, el humanismo o los sentimientos fraternales lo que salvará a la humanidad. No, nada de eso. Lo que puede salvarnos, si algo puede, es el puro terror de la extinción.

* * *

Soy como una marioneta aquí sentada. No sólo yo; todos nosotros somos marionetas. La naturaleza tira de los hilos, pero creemos que estamos actuando. Si funcionamos así [como marionetas], los problemas son simples. Pero sobre eso hemos superpuesto [la idea de] una «persona» que tira de esos hilos. <<

[16] Preguntad a Charles Whitman, que dejó una petición escrita de que se le practicara una autopsia que pudiera explicar por qué subió a una torre en la Universidad de Texas para matar a tiros a desconocidos antes de que él mismo fuera muerto a tiros por policías. Whitman tenía ciertamente un tumor cerebral, pero los neurólogos no pudieron relacionar este tumor maligno con sus actos, posiblemente porque estaba muerto. En una nota escrita pocos días antes de su arrebato asesino del 1 de agosto de 1966, Whitman refirió que en marzo de aquel año había consultado a un tal Dr. Jan Cochrum, a quien confesó sus «pensamientos inusuales e irracionales» y sus «impulsos irresistiblemente violentos». Cochrum le dio a Whitman una receta para Valium y le remitió a un psiquiatra, el Dr. Maurice Dean Heatly. En su única sesión con Heatly, Whitman dijo que sentía un deseo compulsivo de «empezar a matar gente con un rifle de caza de ciervos». Aunque no se estableció ninguna asociación causal entre el tumor cerebral de Whitman y sus actos sangrientos, probablemente debería haberse hecho mirar el cerebro antes, o al menos «elegir» no destruir tantas vidas. En un tribunal de justicia determinista, Cochrum y Heatly quizá hubieran sido juzgados como colaboradores en estos homicidios. Pero ¿por qué ocuparse de estas complejidades jurídicas cuando la ley podía endosárselo todo a la cabeza de Whitman? <<

[17] A estas alturas de su vida, Tolstói estaba agotando cada uno de los cuatros métodos de Zapffe para ofuscar nuestra consciencia: aislamiento, distracción, anclaje y, por encima de todo, sublimación a través de su trabajo como artista literario. Del mismo modo que Zapffe pudo tomar prestadas algunas de sus proposiciones centrales de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, también pudo aprender mucho de la *Confesión* de Tolstói. A la hora de nombrar las formas de autoengaño de los seres humanos es difícil encontrar ideas originales. El pensamiento de Zapffe en “El último Mesías” se basa de hecho en «lugares comunes que son tabú» y «perogrulladas proscritas» de los que los mortales medios quizá no quieran oír hablar, pero que no pueden rechazar cuando oyen hablar de ellos. <<

[18] Una ejemplificación cinematográfica de esta traición es la voz en *off* final de la película *Se7en* (1995), que es verdaderamente una obra de visión oscura en la que el caos triunfa sobre el orden hasta que, en el último momento, el actor Morgan Freeman salva la situación con una lacónica frase: «Ernest Hemingway escribió una vez: "El mundo es un buen lugar por el que merece la pena luchar". Estoy de acuerdo con la segunda parte». La cita está sacada de la novela de Hemingway de 1940 *Por quién doblan las campanas*. Las palabras son las del héroe de la historia, Robert Jordan, que sacrifica su vida en guerra por lo que considera una buena causa. A Jordan no le importa que el enemigo le mate, y además está dispuesto a suicidarse para evitar que le capturen. Pero preferiría no tener que matarse. Su padre lo había hecho, como lo había hecho el de Hemingway, y Jordan le juzgaba un cobarde por este acto. ¿Pudo también Hemingway considerarse un cobarde cuando suspendió su vida suicidándose varias décadas después de escribir *Por quién doblan las campanas*? Qué triunfo del orden sobre el caos hubiera sido ese: una integridad terrible pero heroica. <<

[19] Durante los años setenta, el propio Nuland estuvo a punto de ser víctima de una jauría de médicos que querían tratar una depresión severa en la que había caído con una lobotomía prefrontal. Si las cosas hubieran ido todo lo bien que podían ir con este procedimiento, Nuland se habría convertido en una cosa sin emociones con sólo el suficiente intelecto residual para limpiar los servicios del hospital en el que antaño había practicado la cirugía. En el último momento intervino un amigo suyo que también era médico. Según la opinión minoritaria de su amigo, la lobotomía debía aplazarse hasta que se hubiera sometido a Nuland a una serie de tratamientos electroconvulsivos. Esta terapia funcionó, y Nuland volvió a ser cirujano. Más tarde se convirtió en un escritor que rendía adoración mística al «espíritu humano» y su Voluntad de vivir, aunque no en el sentido schopenhaueriano. Al final de *Cómo morimos* Nuland escribe: «El arte de morir es el arte de vivir». Lo que no escribe es que para practicar el arte de vivir ayuda tener un amigo que también es médico y que evita que te hagan una lobotomía innecesaria o una operación quirúrgica superflua. <<

[20] El instinto humano por conseguir que el «modo de vida» de uno sobreviva a los de los demás se ridiculiza ferozmente en la película de Stanley Kubrick *¿Teléfono rojo? Volamos hacia Moscú*. Ante la amenaza de extinción de la humanidad a manos de un artefacto apocalíptico creado por los rusos y programado para activarse con un ataque nuclear de los Estados Unidos, los políticos y altos mandos militares norteamericanos, a instancias del científico ex nazi Dr. Strangelove, planean sobrevivir viviendo en pozos mineros durante los siguientes cien años, tras los cuales saldrían al exterior y, según los cálculos de Strangelove, «volverían a alcanzar el producto nacional bruto actual en, digamos, unos veinte años». Preocupado por que los rusos puedan tener el mismo plan, el general Buck Turgidson, con toda la previsión que cabría esperar de un hombre de su posición, especula: «Creo que deberíamos examinar esto desde un punto de vista militar. Quiero decir, suponiendo que los rusos escondan una bomba muy grande, ya saben. ¡Podrían tomar el poder cuando salgan dentro de cien años!» Otro general se muestra de acuerdo con Turgidson, que sigue perorando: «Sí, creo que sería sumamente ingenuo por nuestra parte, señor Presidente, pensar que estos nuevos acontecimientos van a provocar ningún cambio en las políticas expansionistas soviéticas. Quiero decir, debemos estar cada vez más alerta para impedirles ampliar su espacio en pozos mineros a fin de reproducirse más prolíficamente que nosotros ¡y derrotarnos por superioridad numérica cuando salgan!» La demencia majadera que se representa en esta escena ha hecho mearse de risa a innumerables espectadores desde que la película de Kubrick se estrenó en 1964. Los personajes parecen unas marionetitas de lo más cómicas mientras preparan un plan de supervivencia cuyo éxito o fracaso no vivirán para ver. Lo único que piden es que las siguientes generaciones sigan representando la misma demencia majadera que ellos representaron. En términos de Zapffe, *¿Teléfono rojo?* es una obra de sublimación artística. Sus espectadores pueden reventar de risa viéndola y seguir multiplicándose para asegurar el modo de vida que parodia. Si los hechos que plantea esta película llegaran a producirse, los que salieran de los pozos mineros se regocijarían de su demencia majadera en no menor medida que los que entraran. El epigrama de George Santayana según el cual «Quienes no aprenden de la historia están condenados a repetirla» es una gran parida. Los seres humanos sólo pueden sobrevivir y reproducirse repitiendo la historia cada segundo de cada día. Cuán en desacuerdo con este hecho está la idea de que ninguno de nosotros *querría* estar condenado a repetir la historia. O de que cualquier mortal podría llegar a aprender algo de ella que cambiara nuestro «modo de vida». Eso sería la hipótesis apocalíptica, el prólogo de un melodrama que termina con la llegada del último Mesías. <<

[21] Los estudios sobre la consciencia llaman a veces la atención sobre el punto de vista fenomenológico de que con tu muerte muere el mundo entero, porque la representación de él que tienes en la cabeza *es* el mundo, un reino de ensueño solipsista que tú mismo te inventas. Por lo tanto, no hay ninguna posibilidad de preservar el mundo *tal como lo conoces* o de participar por poderes —por ejemplo mediante la reproducción sexual— en el futuro. <<

[22] En su libro de 1995 *Marcados con fuego: la enfermedad maniaco-depresiva y el temperamento artístico*, Kay Redfield Jamison se refiere a un sentimiento idénticamente apocalíptico que aparece en las cartas del compositor francés Hector Berlioz, quien observó que en sus frecuentes momentos de depresión se sentía capaz de encender sin vacilar una bomba que hiciera explotar la tierra entera. Entre los antecedentes de la obra de Jamison figuran *La anatomía de la melancolía*, de Robert Burton (1621); *Nacidos bajo el signo de Saturno: el carácter y la conducta de los artistas: una historia documentada desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, de Rudolf y Margot Wittkower (1963); *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England* [Voces de la melancolía: estudios sobre el tratamiento literario de la melancolía en la Inglaterra del Renacimiento], de Bridget Gellert Lyons (1971); y *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature* [El demonio del mediodía: el tedio en la literatura occidental], de Reinhard Kuhn (1976). <<

[23] Una de las racionalizaciones menos sólidas que se hayan presentado al mundo para calmar nuestro miedo a la muerte la hizo el filósofo romano Lucrecio, discípulo de Epicuro. La racionalización de Lucrecio para acabar con el miedo a la muerte es la siguiente: aceptamos con gran aplomo que no existíamos antes de nacer; por lo tanto, no hay ninguna razón para temer no existir después de nuestra muerte. Ninguna de las dos partes de esta proposición es sólida. (Lo serían si los seres humanos fuéramos consumadamente racionales, pero no lo somos; si lo fuéramos, no sería necesario presentarnos la racionalización que nos ocupa.) Puede resultar inusual sentir miedo en relación con el tiempo en que no existíamos, pero nada dicta que no podamos considerarlo con miedo, del mismo modo que nada dicta que debamos considerarlo con miedo. Podemos o no considerar cualquier cosa con miedo —igual que a Pascal le espantaba «la infinita inmensidad de los espacios» mientras que otros, en la tradición de Lovecraft, no sienten ese espanto—, o podemos temer algo en determinado momento pero no en otro. En cuanto a sentir miedo en relación con el tiempo en que no existiremos, nadie puede dictar racionalmente que erramos al sentir este miedo. Como cualquier otra emoción, el miedo es irracional; no está sujeto a cálculos y no puede incluirse en ecuaciones filosóficas. Y el hecho de que temas o no a la muerte no tiene nada que ver con lo que algún filósofo considere racional o irracional. Epicuro creía ingenuamente que uno puede «acostumbrarse a creer que la muerte no es nada para nosotros». Aunque algunas personas pueden cortocircuitar su aprensión a hablar en público poniéndose repetidamente en situaciones que les obligan a hacerlo, ningún mortal puede *practicar* la superación del miedo a la muerte de esta ni de ninguna otra manera. (No es preciso seguir leyendo esta nota más allá de este punto, porque el argumento queda expuesto.) La racionalidad es irrelevante para el hecho de que temamos o no temamos algo. Quienes dicen que la racionalidad tiene o puede tener alguna relevancia a este respecto no saben de lo que hablan, quizá más que nunca cuando hablan del miedo a la muerte. Una razón entre muchas que explican este miedo es que somos perfectamente capaces de visualizar lo que es ser un fiambre como cualquier fiambre que hayamos visto en reposo mientras los seres queridos lloran y los simples conocidos consultan su reloj porque tienen sitios adonde ir y gente que ver que no ha sido embalsamada. Este «ser-para-ser-un-fiambre», como hubiera podido decir el filósofo alemán del siglo XX Martin Heidegger, es una perspectiva desagradable, aunque sólo sea en nuestra imaginación. Otra fea perspectiva, que nos tocará experimentar en persona, es el Cómo y el Cuándo de nuestra muerte. Que la filosofía es inútil para afrontar estas cuestiones definitivas es una razón suficiente, aunque no necesaria, para no perder el tiempo con la filosofía… salvo quizá con ánimo de distraer o sublimar nuestra consciencia con respecto al Cómo y el Cuándo de nuestra muerte. Esto no hace falta decirlo, razón por la cual no

solemos decir nada al respecto. Cuando decimos algo al respecto, decimos que el morir es parte de la vida y lo dejamos ahí. Naturalmente, nada dicta que debamos temer morir, o nada que nosotros sepamos. Hay muchas, muchas cosas que nada dicta que debamos temer, y el hecho de que poca gente tema estas cosas así lo demuestra. Nada dicta que debamos temer quedarnos paralíticos del cuello para abajo. Nada dicta que debamos temer que nos amputen las piernas porque esa, o alguna otra parte de nuestro cuerpo, haya quedado dañada en un accidente de tráfico. Nada dicta que debamos temer tener horribles pesadillas antes de quedarnos dormidos o que debamos temer despertarnos con una mota irritante en un ojo. Nada dicta que debamos temer volvernos locos o deprimirnos hasta el punto de querer matarnos. Nada dicta que debamos temer tener niños con fibrosis quística o alguna otra enfermedad congénita. Nada dicta que los padres deban abrigar ningún temor de que su hijo pueda ser secuestrado por un psicópata y torturado hasta la muerte o que deban temer que su hijo pueda llegar a ser un psicópata que secuestra niños y los tortura por placer porque ese es el tipo de individuo que su psicología dicta que debe ser. De forma obvia y absoluta, nada dicta que debamos temer estas desgracias o millones de otras parecidas. Si algo dictara que debemos temer estas cosas, ¿por qué habríamos de seguir viviendo? La respuesta es que si estuviera dictado que debemos temer los millones de horrores que pueden ocurrimos seguiríamos viviendo porque *ya existimos*. Y mientras sigamos existiendo, habrá una ruidosa camarilla de filósofos que nos arengará con razones por las que nada dicta que debamos temer a la muerte y por las que todo dicta que debemos seguir viviendo. <<

[24] Ningún científico sabe realmente por qué o cómo sobrevino la reproducción sexual, dado que es un medio de procreación incómodo e ineficaz, o solía serlo. La teoría del placer se pone aquí de relieve porque así es como son las cosas ahora, y las teorías científicas en este ámbito tienen poca relevancia existencial. Es posible que en el fututo los embarazos no orgásmicos lleguen a ser el método de reproducción preferido, quizá porque puedan llegar a dar los mejores resultados, genéticamente hablando. Pero parece bastante improbable que alguna vez se llegue a renunciar a la actividad sexual entre seres humanos, porque sin dicha actividad no habría ninguna razón para que los seres de distinto o el mismo sexo se unan en una «relación amorosa». Y eso sería el fin de la especie. <<

[25] Para consultar una perspectiva bilateral sobre este asunto y una copiosa bibliografía sobre la cuestión del dolor, véase Roy F. Baumeister, Ellen Bratslavsky et al.: “Bad is Stronger than Good” [Lo malo es más fuerte que lo bueno], *Review of General Psychology*, 2001. Para hacerse una idea del debate universal en expansión sobre lo que puede o no ser válido respecto a estos asuntos, véanse todos los libros y ensayos sobre sociobiología, psicología evolutiva y estudios afines. <<

[26] Contradiciendo la imagen positiva que propaga la sociedad, los estudios citados por Daniel Gilbert —autor del éxito de ventas *Tropezar con la felicidad* (2007)— han revelado que, sea cual sea la razón de una pareja para tener hijos, debe esperar que los recién nacidos en su hogar tengan un efecto negativo en su bienestar, o en el mejor de los casos ningún efecto. Parece ser que los dos días más felices en la vida de los padres son el día en que nacen sus hijos y el día en que se van de casa. Naturalmente, todos los padres del mundo negarán esta determinación, por la cuenta que les trae. Cuando los investigadores informan de que los niños no son en realidad una fuente de felicidad para sus padres, el escepticismo parece obligado. *Mutatis mutandis*, lo mismo se ha dicho de la gente que compra embarcaciones de recreo, que anecdóticamente conllevan una revancha peor que neutral por los placeres que procuran debido a los esfuerzos inconmensurables que exige su mantenimiento. Se invita al lector a buscar en vano cualquier afición que no cause más molestias que placer. En cuanto a la procreación, nadie en su sano juicio puede decir que sea la única actividad carente de un incentivo digno de alabanza. Por lo tanto, los que se reproducen no deberían sentirse injustamente señalados como los peores conspiradores contra la especie humana. Todos somos culpables de mantener viva la conspiración, lo que a la mayoría de la gente le parece bien. <<

[27] Hemingway pensaba que Pío Baroja, un escritor vasco cuyas obras muestran una inclinación pesimista, cínica y atea, se merecía el Nobel más que él. Cuando Baroja yacía agonizante en una cama de hospital recibió la visita de Hemingway. Parece que el galardonado norteamericano quería expresar personalmente su veneración por la obra de Baroja antes de que el escritor extranjero dejara de existir. El autor de la novela de 1911 *El árbol de la ciencia*, una meditación sobre la inutilidad del conocimiento y de la vida, se limitó a suspirar «*Ay, caramba*» ante la devoción de Hemingway. <<

[28] Da grima oír a los científicos hacer arrullos sobre el universo o alguna de sus partes como colegialas excitadas por su primer enamoramiento. Desde los estudios de Krafft-Ebbing en adelante, sabemos que es posible excitarse por cualquier cosa, desde las espinillas hasta los calzadores. Pero sería bonito que al menos una de estas lumbreras efusivas diera un paso atrás y, como concesión a la objetividad, dijera la verdad: NO HAY NADA DE SUYO IMPRESIONANTE EN EL UNIVERSO NI EN NADA DE LO QUE HAY EN ÉL. <<

[29] Para una de las mejores relaciones por una respetada psicóloga investigadora de su larga dedicación a la defensa razonada de los fenómenos paranormales, véase el libro de Susan Blackmore *In Search of the Light: Adventures of a Parapsychologist* [En busca de la luz: aventuras de una parapsicóloga], 1987; edición revisada en 1996. Para una desacreditación de los fenómenos paranormales, véase el mismo libro. <<